JOSÉ MANUEL VILLALPANDO NAVA
MAESTRO EN FILOSOFÍA.
CATEDRÁTICO EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 2002

A ***Margarita,***
mi esposa, que juntos
hemos sido testigos y
actores del pensamiento
mexicano, por más
de medio siglo.

Derechos reservados © 2002, por
José Manuel VILLALPANDO NAVA
Cda. Merced de las Huertas núm. 36
Col. Nextitla, Deleg. Miguel Hidalgo
11420 México, D. F.

Las características de esta edición son propiedad de
EDITORIAL PORRÚA, S. A. de C. V. — 8
Av. República Argentina, 15, 06020 México, D. F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 970-07-3450-1

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

ÍNDICE

PRÓLOGO XIX

INTRODUCCIÓN

NOCIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO PRIMERO

OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

1. Las concepciones del mundo y de la vida 3
2. El hombre y la cultura 4
3. La filosofía, como explicación de lo humano 6
4. La filosofía, como materia de conocimiento 8
5. La filosofía en la historia de México 9

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MÉTODO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

1. Realidad y conciencia del ser de México y de lo mexicano ... 13
2. La historicidad de México y de lo mexicano 14
3. La historia de la filosofía en México 15
4. Fuentes de la historia de la filosofía en México 16
5. Heurística, crítica, hermenéutica, síntesis, y exposición históricas 18

CAPÍTULO TERCERO

LAS GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

1. La cosmovisión de los pueblos prehispánicos 21
2. La filosofía en el México Colonial 22

3. La filosofía mexicana en el siglo XIX 23
4. La filosofía mexicana en el siglo XX 23

CAPÍTULO CUARTO

IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

1. La visión filosófica de la cultura mexicana, y de su historicidad . 25
2. La historia de la filosofía en México, como contenido formativo . . 26
3. Su utilidad, para el mexicano de hoy 27

PRIMERA PARTE

LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS

CAPÍTULO PRIMERO

¿HUBO FILOSOFÍA EN LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS?

1. El planteamiento de la cuestión 31
2. Características del pensamiento prehispánico 35
3. La magia 37
4. La mitología 38
5. Conclusión 39

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MITO QUETZALCÓATL

1. Una supuesta cultura milenaria 41
2. El personaje 42
3. Quetzalcóatl ¿extranjero? 44
4. Su doctrina 45
5. La profecía de Quetzalcóatl 46

CAPÍTULO TERCERO

EL "PENSAMIENTO" DE ALGUNOS PERSONAJES NAHOAS

1. Los *tlamatinime* 49
2. El "pensamiento" de Netzhualcóyotl 51
3. El "pensamiento" de Tlacáelel 54
4. El "pensamiento" de Tecayehuatzin y sus dialogantes 56

SEGUNDA PARTE
LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

CAPÍTULO PRIMERO
EL SIGLO XVI

1. La conquista y la colonización 61
2. La naciente cultura novohispana 65
3. Dos enfoques del pensamiento filosófico colonial: humanismo y escolástica 69

CAPÍTULO SEGUNDO
EL HUMANISMO CONCRETO

1. El escenario antropológico 73
2. Fray Julián Garcés 76
3. Fray Bernardino de Sahagún 79
4. Don Vasco de Quiroga 82
5. Don Francisco Cervantes de Salazar 85

CAPÍTULO TERCERO
EL HUMANISMO DOCTRINARIO

1. El ambiente filosófico novohispano, en el Siglo XVI 89
2. Fray Juan de Zumárraga 90
3. Fray Bartolomé de las Casas 93
4. Don Vasco de Quiroga 97
5. Fray Alonso de la Veracruz 100
6. Fray Tomás de Mercado 105

CAPÍTULO CUARTO
LA ESCOLÁSTICA EN NUEVA ESPAÑA

1. Hacia una renovación de la escolástica 109
2. Fray Alonso de la Veracruz 110
3. Fray Tomás de Mercado 113
4. El padre Antonio Rubio 115
5. Fray Diego Valadés 119

Capítulo Quinto

EL SIGLO XVII

1. La estabilización cultural novohispana 1
2. La inercia escolástica 1
3. Supervivencia del humanismo novohispano 1
4. Fray Juan Zapata y Sandoval 1
5. Don Juan de Palafox y Mendoza 1

Capítulo Sexto

HACIA LA MEXICANIDAD

1. Primeras influencias de la ciencia moderna 1
2. Nacimiento de la cultura mexicana 1
3. Don Carlos de Sigüenza y Góngora 1
4. Sor Juana Inés de la Cruz 1

Capítulo Séptimo

EL SIGLO XVIII

1. Los movimientos Ilustrado y Modernista 1
2. Hacia una cultura mexicana 1
3. Don Juan José de Eguiara y Eguren 1
4. La reforma de los estudios superiores 1

Capítulo Octavo

LA ILUSTRACIÓN MEXICANA

1. Los jesuitas 1
2. El Padre José Rafael Campoy 1
3. El Padre Diego José Abad 1
4. El Padre Francisco Javier Alegre 1
5. El Padre Francisco Javier Clavigero 1
6. Acciones doctrinarias y pedagógicas de los jesuitas 1

Capítulo Noveno

LA MODERNIDAD

1. Influencia modernizadora de la prensa 1
2. Don José Antonio de Alzate 1

3. El doctor José Ignacio Bartolache 160
4. Introducción de la filosofía moderna en México 161
5. Fray Juan Benito Díaz de Gamarra 163

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN EL SIGLO XIX

CAPÍTULO PRIMERO

HACIA LA INDEPENDENCIA

1. La gestación del movimiento independentista 169
2. Francisco Primo de Verdad 171
3. Melchor de Talamantes 172
4. Manuel María Gorriño 173
5. Miguel Hidalgo 175
6. Francisco Severo Maldonado 179
7. José María Morelos 181

CAPÍTULO SEGUNDO

MÉXICO, PAÍS INDEPENDIENTE

1. El triunfo de la revolución 185
2. La incógnita del destino 186
3. La solución preterista 187
4. La solución futurista 187
5. Conservadores y liberales 188

CAPÍTULO TERCERO

EL CONSERVADURISMO

1. El centralismo político 191
2. Lucas Alamán 193
3. Francisco Manuel Sánchez de Tagle 194
4. Luis G. Cuevas 195
5. Una legislación conservadora 196

Capítulo Cuarto

EL LIBERALISMO

1. República, y no imperio 197
2. Servando Teresa de Mier 199
3. Miguel Ramos Arizpe 200
4. Lorenzo de Zavala 201
5. José María Luis Mora 203
6. Valentín Gómez Farías 205
7. Mariano Otero 206
8. Una constitución liberal 207

Capítulo Quinto

EL REPUBLICANISMO

1. La Guerra de Reforma 209
2. Controversia de ideas 210
3. La reacción conservadora 211
4. La República Restaurada 212
5. Apogeo del pensamiento liberal 212
6. Melchor Ocampo 214
7. Ignacio Ramírez 215
8. Guillermo Prieto 216
9. Ignacio Manuel Altamirano 217

Capítulo Sexto

¿Y LA ESCOLÁSTICA?

1. La sobrevivencia 219
2. Clemente de Jesús Munguía 220
3. José de Jesús Díez de Sollano 222
4. La Universidad 223

Capítulo Séptimo

EL POSITIVISMO

1. La reconstrucción nacional 225
2. El positivismo 227
3. Gabino Barreda 229

4. Los positivistas mexicanos 232
5. Los "científicos". 235
6. Justo Sierra 236

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN EL SIGLO XX

CAPÍTULO PRIMERO

EL SIGLO XX

1. La perspectiva histórica 241
2. La tradición escolástica 241
3. El ocaso del positivismo 243
4. Ezequiel A. Chávez 243

CAPÍTULO SEGUNDO

NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA ACTUAL

1. El Ateneo de la Juventud 245
2. José Vasconcelos 246
3. Antonio Caso 248

CAPÍTULO TERCERO

LA ESCUELA DE CASO

1. Los primeros discípulos de Caso 251
2. Samuel Ramos 252
3. José Romano Muñoz 253
4. Vicente Lombardo Toledano 253
5. Miguel Ángel Cevallos 254
6. Paula Gómez Alonso 255
7. Adalberto García de Mendoza 255
8. Adolfo Menéndez Samará 256
9. La segunda generación casiana 256
10. Oswaldo Robles 257
11. Eduardo García Máynez 258
12. Antonio Gómez Robledo 259

Capítulo Cuarto

ANARQUISMO Y MATERIALISMO

1. Antecedentes 263
2. El socialismo 264
3. Narciso Bassols 265
4. Elí de Gortari 266
5. Adolfo Sánchez Vázquez 267

Capítulo Quinto

EL IDEALISMO CRÍTICO

1. El grupo 269
2. Guillermo Héctor Rodríguez 271
3. Juan Manuel Terán 271
4. Fausto Vallardo Berrón 272
5. Fausto Terrazas 272
6. Francisco Larroyo 273
7. Otila Boone 276
8. Ángel Rodríguez Cartas 276
9. Alfonso Juárez 277
10. Ana Mass de Serrano 277
11. Alberto Díaz Mora 277
12. Miguel Bueno 277
13. Celia Garduño 281
14. José Manuel Villalpando 281

Capítulo Sexto

LOS TRANSTERRADOS

1. Visión de Conjunto 285
2. Jaime Serra Hunter 286
3. Joaquín Álvarez Pastor 287
4. Juan Roura Parella 287
5. Juan David García Bacca 287
6. María Zambrano 288
7. Joaquín Xirau 288
8. José María Gallegos Rocafull 290
9. José Gaos 292

10. Eugenio Ímaz 294
11. Eduardo Nicol 294

CAPÍTULO SÉPTIMO

EXISTENCIALISMO Y FILOSOFÍA DEL MEXICANO

1. Planteamiento de la cuestión 297
2. La herencia de Ramos 298
3. Leopoldo Zea 298
4. Abelardo Villegas 300

CAPÍTULO OCTAVO

EL GRUPO FILOSÓFICO HIPERIÓN

1. Antecedentes 303
2. El grupo 303
3. Jorge Portilla 305
4. Emilio Uranga 307
5. Salvador Reyes Nevares 313
6. Luis Villoro 317
7. Joaquín Sánchez Macgrégor 319
8. Ricardo Guerra 319

CAPÍTULO NOVENO

AMÉRICA, COMO MATERIA DE REFLEXIÓN

1. El americanismo 321
2. Edmundo O'Gorman, y la ontología de América 322
3. Francisco Larroyo, y la filosofía de la historia de América ... 326
4. Leopoldo Zea, y la filosofía latinoamericana 339

CAPÍTULO DÉCIMO

OTRAS DIRECCIONES

1. La madurez filosófica 355
2. Robert S. Hartman 356
3. Fernando Salmerón 357
4. Wonfilio Trejo 358
5. Pedro Chávez Calderón 359

6. Juliana González 360
7. Laura Benítez 361

CAPÍTULO UNDÉCIMO

LA FILOSOFÍA CATÓLICA

1. Tomismo y neotomismo 363
2. José Sánchez Villaseñor 363
3. Héctor González Uribe 364
4. Miguel Villoro 365
5. Mauricio Beuchot 367
6. Agustín Basave 368
7. Emma Godoy 370
8. Enrique Aguayo 372
9. Samuel Vargas Montoya 373
10. José Rubén Sanabria 374
11. El diletantismo 374

ÍNDICE ONOMÁSTICO 377

PRÓLOGO

La historia de la filosofía en México, debe informarse, para que ofrezca la seriedad necesaria, en obras que la cubran satisfactoriamente, atendiendo los aspectos necesarios, con el auxilio de textos propios de los autores que se citen en el proceso histórico; y ello, para que no pierda, ni su cometido, ni su carácter de disciplina histórica. Y a la verdad, ni una ni otra de ambas exigencias, se han cumplido a cabalidad. He ahí la razón motivadora de la formulación de la presente obra.

La historia de la filosofía en México se ha venido tratando, por los especialistas, pero de un modo tan parcial y fragmentario, como lo requiere la postura ideológica, el interés, o la necesidad de ahondar en determinados cuestiones o en épocas precisas, dando con ello, margen para que quien los utilice como información, continúe esa tendencia fraccionaria o particularista, que no deja de ser limitativa o tendenciosa.

Cierto. Las obras de historia de la filosofía mexicana, no son, ni abundantes, ni recientes. Y hay que insistir, en que las monografías que con frecuencia aparecen, son restringidas a épocas, movimientos o autores precisos, lo cual acentúa el problema de falta de una información amplia desde la perspectiva histórica.

Tres obras se han publicado bajo esa visión completa de nuestro devenir filosófico: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México,* de Emeterio Valverde y Téllez, publicado en 1896, y que ofrece un panorama muy general; se trata sin duda, del trabajo precursor, y por ello muy estimado, de nuestra historiografía filosófica; *Historia de la filosofía en México,* de Samuel Ramos, publicado en 1943, en donde se plantea el proceso de integración de la filosofía en el devenir ideológico de México, con una visión clara y precisa, que, sin embargo, no tiene el apoyo de estudios profundos y completos sobre nuestro pasado filosófico, porque hacia esa época era muy precaria la investigación al respecto; y *Estudios sobre Historia de la Filosofía en México,* presentados por varios especialistas, con el ánimo de ofrecer una visión de nuestro pasado filosófico, a quienes habrían de asistir al XIII Congreso Internacional de Filosofía, a celebrarse en México, en septiembre de 1963. Esta obra, publicada en 1963, ofrece los trabajos de Miguel León Portilla *El pensamiento prehispánico,*

de Edmundo O'Gorman *América*, de José María Gallegos Rocafull *La filosofía en México en los Siglos XVI y XVII*, de Rafael Moreno *La filosofía moderna en la Nueva España*, de Luis Villoro *Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia*, de Leopoldo Zea *El positivismo*, y de Fernando Salmerón *La filosofía Mexicana en el Siglo XX*; en la segunda edición (1973), se agregó el estudio de Ramón Xirau *(Los filósofos españoles "transterrados")*, y la tercera (1980), completa la visión histórica con el estudio de Abelardo Villegas *(El liberalismo mexicano)*. No obstante, esa visión de nuestro pasado filosófico, con abarcar todas sus etapas, muestra la natural diversidad de criterios con que fueron tratadas, lo cual le priva de una visión continua.

Salvar esa interpretación fraccionaria, y presentar en particular el pensamiento de los filósofos que han participado en el devenir de nuestra filosofía, han sido los motivos impulsores de la presenta obra, en donde se presentan, no en una sucesión estéril, sino dentro de las etapas en que han participado, las corrientes que sí dan una imagen de la historia filosófica, impulsada por sus más destacados protagonistas.

A la verdad, se han producido otros intentos de historiar nuestra filosofía, pero carentes de sistema y de método, reduciéndose, a opiniones aisladas sobre personajes, a señalamientos de períodos arbitrarios, o a meros desarrollos programáticos, tan estériles como limitados, por más que traten de cumplir exigencias burocráticas o satisfagan criterios ideológicos. ¿Nombres? Cualquier empeño por ofrecer una visión simplista de la cuestión. La historia de la filosofía no se resuelve, ni con improvisaciones estériles, ni con afanes obsecados; es un planteo cuya solución implica una fundamentación doctrinaria, y un apego a ella, en la búsqueda de los derroteros que ha seguido el curso de la historia; pero sin asignar el carácter de filosófico a lo que no lo es, y sin querer ajustar la realidad histórica a esquemas preestablecidos.

La presente obra se propone salvar todos esos señalamientos; dar una visión unitaria de nuestra historia filosófica, con un criterio uniforme en la comprensión y exposición de ese devenir, es la magna tarea que se ha echado a cuestas el autor, sin desconocer lo gigantesco de la obra y la trascendencia de su contenido.

En cuanto al contenido de la obra, comprende los períodos de la historia de México, que suelen considerarse en cualquier aspecto de su cultura: el prehispánico, el colonial, el correspondiente al siglo XIX, y el que comprende el siglo XX; pero guardando la proporción de su respectiva amplitud, por lo que la etapa novohispana resalta mucho más amplia, pese a la opinión y actitud de algunos historiadores antihispanistas, que en éste, como en otros campos, se empeñan en minimizarla, a pesar de que comprende tres siglos. El período prehispánico también resulta

amplio en su tratamiento, pero en pos de una actitud comprensiva de la ausencia de filosofía, pese también a la opinión de muchos indigenitas, empeñados en hallar filosofía en los escritos autóctonos, incluso creyendo descubrir un sistema doctrinario aborigen. Los siglos XIX y XX, ofrecen, respectivamente, el desarrollo ideológico de ascendencia plenamente política, el primero, y el desarrollo diferenciado de una madurez filosófica, el segundo. Pero todo este desarrollo de casi seis siglos, no sería objetivamente comprensible, como simple descripción teórica de los problemas, si no estuviera dinámicamente articulada bajo un criterio, ideológico por una parte, e histórico por otra. Lo ideológico se satisface a través de un sentido equilibrado, de respeto y de justipreciación de los problemas, a lo largo de nuestro desarrollo cultural, de cara a todas las doctrinas que se han sucedido o que han tenido vigencia; lo histórico se cumple mediante la adopción de una actitud auténticamente historicista, que en este caso tiene como modelo la escuela de Guillermo Windelband, el historiador de la filosofía que ha abordado las cuestiones, tanto en forma descriptiva como problemática, a partir de una identificación de los hechos historiables para la filosofía.

Y quepa aquí una digresión, alusiva a un acontecimiento histórico, bien que vinculado a la filosofía, y relativamente cercano: la primera generación de Filosofía, egresada de las aulas de Ciudad Universitaria, estuvo integrada por Wonfilio Trejo, Pedro Chávez Calderón, Abelardo Villegas, y quien esto escribe; animados de un celo común, por la difusión y la creación filosófica, los cuatro cumplimos en la medida de nuestro personal empeño. Hoy, esos tres compañeros se han ido; y al evocarlos en estas líneas el autor quiere tributarles un sincero homenaje de reconocimiento, y un recuerdo grato a nuestra cordial amistad y fraternal compañerismo.

Que la obra cumpla el propósito de divulgar nuestro pasado filosófico, que signifique un aporte al esfuerzo conjunto de investigar nuestra historia, y que sirva a quienes en ella busquen información objetiva sobre las cuestiones que plantea el devenir de nuestro quehacer intelectual, son las metas que el autor se propone en estas páginas, animadas, como todas sus obras, de un afán de servicio para sus lectores.

Ciudad de México, Primavera de 2002.

J. M. V. N.

INTRODUCCIÓN
NOCIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO PRIMERO

OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

SUMARIO: 1. Las concepciones del mundo y de la vida. 2. El hombre y la cultura. 3. La filosofía, como explicación de lo humano. 4. La filosofía, como materia de conocimiento. 5. La filosofía en la historia de México.

1. LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO Y DE LA VIDA

El hecho de la espiritualidad del hombre, a diferencia de todos los animales, le lleva a volverse sobre sí mismo, para pensar en su existir, dentro de todas las contingencias que lo envuelven. El hombre individual llega a ser familiar a sí mismo, y de inmediato se da cuenta de que los demás le son más parecidos y más proclives a entenderse y relacionarse con él, que todos los demás animales. Y a esta conciencia de sí mismo, y de la semejanza con los demás, se agrega un elemento experiencial nuevo: la lucha común contra los elementos y los animales, para proteger, asegurar y prolongar su existencia. Es el hombre, como protagonista de una vida colectiva.

Pero la vida, en su simple vivir, no proporciona al hombre un simple modo de contemplar el mundo, y de ver transcurrir el tiempo; es algo más; una conciencia del vivir, del vivir con, del vivir en, y del vivir para... Se trata del establecimiento de una relación vivida y viviente del hombre con el mundo, con su mundo. Ya su existencia no la entiende como algo extraño e inexplicable, sino como dada en razón de ese mundo que lo envuelve, los elementos y los seres del ambiente, y la presencia de otros hombres. Se trata del hombre en el mundo.

Ese ser del hombre en el mundo, le lleva a considerar el hecho de su existencia. Se reconoce como un ser que vive, y se reconoce así, porque necesariamente es distinto al hombre que por cualquier circunstancia ha muerto, que ya no vive; se trata, pues, de una conciencia del vivir, con las consecuencias que le pueden ser propias, entre ellas la de una elemental introyección: ¿qué es vivir? ¿por qué se vive? ¿dónde y cómo se vive? ¿hay que cuidar la vida? ¿para qué se vive? Vivir... ¿y luego?

Mundo y vida son, por tanto, dos elementos captados por el hombre desde su intimidad; elementos que, de su simple aparecer, van arraigándose en las zonas más profundas e íntimas de su ser, para manifestarse con frecuencia y en forma inesperada, hasta llegar a constituir una referencia constante, un contrapeso íntimo al vivir exterior. El mundo y la vida, se han vuelto motivos constantes de una convicción humana, cuya complejidad aumenta, en la medida que el hombre amplía su mundo y enriquece su vida; la extensión topográfica y la ampliación de sus vivencias íntimas, son razones que le ayudan a formarse una imagen, acaso nebulosa, imprecisa, pero sugerente de algo que le es peculiar, y que ha asimilado gradualmente a su ser. Tal es lo que, luego de una evolución genérica va a integrar lo que los filósofos han convenido en llamar *concepción del mundo y de la vida,* y que equivale a otras denominaciones como *cosmovisión, weltangshaung,* etcétera.

2. El hombre y la cultura

La concepción del mundo y de la vida, es un hecho individual; cada hombre la posee, y a la verdad, de un modo muy singular: lo que a cada uno representa el mundo (su mundo), lo que para cada uno significa la vida (su vivir). Así pues, para comprender al hombre, como tal, ¿habrá que emprender un registro y catalogar tan variadas posturas como pueden darse? No necesariamente; porque en el mundo de todos los hombres hay muchos hechos que pueden generalizarse, y en la vida de todos ellos también existen motivos comunes. El mundo, no necesariamente es el mundo físico; también se vuelve acción externa el mundo social. Y la vida, no sólo es vida biológica; también es intimidad, espiritualidad, afán de manifestarse.

Mundo y vida resultan, así, elementos decisivos de un modo de ser, de sentir, de pensar y de actuar.

Así resulta que el hombre, como integrante de una pluralidad de hombres, y como poseedor de una espiritualidad dinámica, es sujeto de un mundo universalmente humano, y espiritualmente proyectivo y creador. Ambos elementos se juntan bajo una denominación que abarca sus dos dimensiones: *la cultura,* término que concilia todas las interpretaciones que se quiera, para significar todo lo que el hombre ha hecho, en todos los lugares que le han sido habitables, y a través de todo el tiempo vivido (nociones que hoy se cobijan bajo los conceptos de la geografía y de la historia), con la participación decidida de alguna forma de su espiritualidad (pensamiento, decisión o sensibilidad).

Y resulta tan significativo el concepto de *cultura,* que abarca, simplemente, todo lo creado por el hombre, para diferenciarse del concepto de *naturaleza* (todo lo que es ajeno, en su origen, a la esencialidad humana).

Cultura es, pues, todo lo que ha sido creado por el hombre, a través del tiempo, desde su aparición en la tierra, y en todos los sitios en que ha habitado. Pero no se trata de una creación meramente material, sino, y sobre todo, espiritual, que si tiene una indudable dimensión en magnitud, la tiene más en calidad, en refinamiento, hecho que, a través del proceso temporal, significa el *progreso.*

La cultura se integra con todas las creaciones del espíritu humano, provenientes de las diferentes maneras de manifestarse éste; el pensamiento da lugar a conocimientos, las decisiones producen actos de muy variada índole, el sentimiento abre caminos para el amor, la creación y la contemplación artísticas, las creencias y los ritos religiosos, y la comunicatividad encuentra su mejor cauce en el lenguaje.

Tal es, en su complicada estructura y en su creciente dimensión, el mundo de la cultura, que no es otra cosa, que el mundo de la espiritualidad humana.

Entonces el hombre, desde su intimidad espiritual, formula su concepción del mundo y de la vida; pero desde el ambiente espiritual compuesto por la comunidad de todos los hombres, y su evidente herencia, crea la cultura.

Así pues, la concepción del mundo y de la vida, al igual que la cultura, son dos hechos de índole humana, que, por ello mismo,

significan un motivo de interés para el propio hombre, con vistas a su conocimiento, con la meta de su explicación y comprensión. Y tal interés, y su explicación, no es otra cosa que la *filosofía.*

3. La filosofía, como explicación de lo humano

Acaso como una consecuencia de la autoconciencia del hombre, y de la extensión conceptual de esa autoconciencia hacia los demás, se explica y se justifica la inquietud del hombre por conocer su mundo espiritual, y lo que en él ocurre; tal es la explicación más elemental que se da a ese hecho del afán del hombre, por conocer el mundo de lo humano, y tal afán, en términos simplificados, es, ni más ni menos, que la *filosofía.*

La palabra filosofía, es seguramente la expresión más antigua a esa inquietud, a esa necesidad, a ese imperativo del hombre por conocer lo que es, y lo que ha sido, el mundo de lo humano. Y por supuesto, dada la antigüedad del asunto, ese afán se ha planteado y replanteado a través del tiempo, por todos los caminos posibles, y a través de todas las formas que han estado al alcance, predominando, sin lugar a ningún género de duda, el empleo del pensamiento o de la razón, como el medio, no sólo más eficaz, sino acaso el único, de penetrar en dicho mundo de la espiritualidad. A ese respecto, el filósofo historiador Guillermo Windelband, nos dice: "En el lenguaje de nuestro tiempo se entiende por filosofía, el estudio científico de los problemas generales acerca del conocimiento del mundo y de la estimación de la vida. En torno de semejante idea, global e indeterminada, han intentado los filósofos llegar a definiciones más precisas, según los peculiares supuestos con que, en cada caso, iniciaron su faena especulativa y los resultados que de ésta obtuvieron. Pero las definiciones en parte se han alejado tanto entre sí, que no es posible conciliarlas; incluso se ha creído perdida la comunidad de su concepto." [1]

Como fácilmente se advierte, no es posible, a la vuelta de veinticinco siglos, que es la antigüedad que se concede a la filosofía, ni formular un concepto único e invariable de ésta, ni tampoco acoger-

[1] Windelband, Wilhelm, *Historia general de la filosofía.* Traducción de Francisco Larroyo, México, Ed. "El Ateneo", 1960, pág. 3.

se a alguno entre los tantos que se han formulado, para someter a él la extraordinaria variedad de actitudes asumidas frente a las cuestiones que la motivan. Bástenos con considerar que el afán de conocimiento de lo humano, es una actitud filosófica, y que el trabajo por llegar a ese conocimiento puede ser tan variado, que solamente lo identifica la sinceridad con que se emprenda, y la inquebrantable decisión de hallar una explicación con estricto apego a la veracidad, al manejar los elementos conceptuales que nos conduzcan por ese intrincado camino. Así, podemos considerar que es filosofía todo lo que nos ofrezca una explicación razonable acerca del hombre, y que es filosófico todo empeño decidido, honesto y coherente, que con apego a la verdad, nos encamine hacia ese objetivo.

Pero hay que reiterar que la búsqueda de lo humano, ha sido una preocupación constante del hombre, en todos los lugares y en todos los tiempos; he ahí el carácter universal de la filosofía, limitado solamente por el supuesto de la verdad precisa que ha de animar esa búsqueda, lo que, en definitiva diferencia y unifica el trabajo filosófico a través del tiempo, de lo que resulta su admirable dimensión histórica.

Y si la amplitud y variedad de los problemas filosóficos es asombrosa, más aún ha de serlo el ordenamiento cronológico de tales problemas, para integrarse así una historia filosófica. Así pues, uno es el hecho de la acumulación de inquietudes por conocer lo humano, sin detenernos en la consideración del modo de hacerse, y otro el empeño por saber de qué manera se han reconocido tales modos, y la aceptación de éstos como válidos o efectivos. Mientras lo primero es la acumulación histórica de los afanes de conocimiento humano, lo segundo es, puntualmente, *la historia de la filosofía.* Volviendo al autor citado más arriba, encontramos cómo la define: "La historia de la filosofía es el proceso a través del cual, la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y estimación de la vida." [2]

Como se ve, a la historia de la filosofía lo que le interesa, para fin de darle un carácter auténtico, es el rigor con que emprenda la búsqueda de los elementos constitutivos de las concepciones del mundo y de la vida, o de los atributos esenciales de la cultura, en ambos casos, con relación a una época determinada, o a la articula-

[2] *Op. cit.,* pág. 10.

ción de esa época con otras, todo lo cual se resume, en la idea y la práctica de un proceder objetivo y riguroso, o lo que es lo mismo, en su *método.*

4. La filosofía, como materia de conocimiento

Así pues, el afán de conocer lo humano, ha ocupado siempre el interés de los hombres; la razón de este hecho se explica en una especie de solidaridad del hombre con lo humano, porque individual y subjetivamente, cada uno halla en la experiencia, en el actuar y en el sentir ajenos, una especie de reflejo de sí mismo. Y la única manera de autocomprenderse, es mediante la comprensión de los demás; porque el mismo afán de conocimiento de lo humano, abre el sendero para la propia comprensión y acaso la ayuda en el trazo de la ruta a la propia vida.

Pero la comprensión de lo humano, no se limita al objetivo inmediato de verse en el espejo de lo colectivo. El conocimiento de lo humano representa, además, un patrimonio del hombre, de todos los tiempos y de todos los lugares; se trata de una genuina herencia, a la que, sin excepción todos pueden tener acceso. Conocer la filosofía, equivale a conocer cuál ha sido el sentir, el saber y el actuar de los hombres, cercanos o distantes, en el espacio o en el tiempo. Por eso es que se reconoce a la filosofía como el centro y el eje de todas las actitudes basadas en el conocimiento de lo que se conoce como *humanidades.* Porque la filosofía es el saber por excelencia de lo humano.

Ahora bien, el conocimiento filosófico no es, no puede ser una simple acumulación de saberes abstractos acerca del hombre. Tales saberes, a título de doctrinas, de explicaciones de la vida, de planteamiento de los problemas que aquejan al hombre, llevan a su comprensión filosófica, la que no puede ser, ni improvisada, ni caótica, sino que ha de ajustarse a un método, esto es, a una manera segura y congruente de emprender el estudio que llevará al conocimiento buscado. Y tal conocimiento, relativo a una manera de entender el mundo y la vida, no es un hecho aislado en el universo de opiniones y doctrinas, ni advertir la sucesión de ellas; así se explica, no sólo la noción de una historia de la filosofía, sino, y sobre todo, el carácter

dinámico que propicia esa comprensión cronológica de las cuestiones filosóficamente abordadas.

Es un hecho, que no se puede comprender una doctrina filosófica, sin su dimensión y su ubicación históricas. Así resulta que la historia es el órgano de la filosofía; o lo que es lo mismo, que la filosofía se nutre de su historia. Es tanta la importancia de ubicar a las doctrinas filosóficas dentro de su secuencia histórica, que las concepciones del mundo y de la vida, personales, se subsumen en las nociones culturales de cada época, a tal grado, que llega a reconocerse a la cultura y sus manifestaciones particulares, como lo peculiar de una época, en estrecha vinculación social concreta, y social histórica. "A menudo se rompe el nexo pragmático en la historia de la filosofía. Llega a faltar a la sucesión histórica de los problemas tal necesidad inmanente y real. En cambio, se deja sentir con gran energía otro factor que certeramente podría llamarse el factor histórico-cultural. De las ideas culturales de cada época, y de las necesidades intrínsecas de cada sociedad recibe la filosofía sus problemas y, a la par, los materiales para la solución de ellos... De este modo impera en la historia de la filosofía, al lado de la pragmática y permanente objetividad, una necesidad *histórico-cultural,* que justifica el derecho histórico de la existencia de las cambiantes doctrinas de la concepción del mundo y de la vida." [3]

5. La filosofía en la historia de México

Con las nociones ganadas hasta aquí, podría concluirse una nueva: puesto que México es un lugar en donde ha habido habitantes hace mucho tiempo, y esos habitantes, seres humanos componentes de grupos sociales que han creado una forma de vivir, mediante el empleo de su espiritualidad, lo que de seguro ha motivado una meditación acerca de esa vida y de ese vivir, en diferentes etapas cronológicas, es un hecho que en México ha existido una filosofía, que, transcurriendo en etapas parciales, da materia a una historia filosófica.

Pero no es el caso de advertir la presencia de la filosofía en la historia de México, como simple derivación de un concepto particu-

[3] Windelband, pág. 13.

lar de otro mayor. Todo lo contrario. Ahora, a partir de la realidad que llamamos México, realidad a la cual se reconoce su trayectoria histórica, hemos de revisar cómo se ha dado esa labor humana, empeñada en conocer la esencia de lo humano, en este escenario geográfico, y en su transcurrir histórico.

¿Existe una historia de la filosofía en México? Y al margen de cualquier disquisición metódica, innecesaria para dar cumplimiento al empeño del presente libro, vamos a admitir, simplemente, que el quehacer filosófico, el filosofar, es un hecho que ha tenido presencia a lo largo de las distintas etapas componentes de la historia de México. Y como sustento de semejante afirmación, acudamos al dicho de Samuel Ramos, un precursor de los estudios de historia de la filosofía en nuestro país: "La filosofía se ha cultivado en México desde antes de la fundación de la Universidad Pontificia en 1553, y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestros colegios superiores y universidades. Este solo hecho puede bastar para considerar a la filosofía plenamente naturalizada en la cultura de México, con el derecho que le otorga una actividad casi ininterrumpida durante más de cuatro siglos." [4]

La filosofía forma parte de la cultura nacional. Paralelamente al cultivo de todas las disciplinas científicas, de todas las manifestaciones artísticas, de todas las formas de explicación y promoción de los modos del actuar ético, y de tantas manifestaciones de la técnica, la filosofía ha significado un señalado sector de la cultura, y su enseñanza, como su cultivo profesional, son testimonio de una realidad que no puede menos que reconocerse como elemento decisivo en la participación cultural de los mexicanos, y en la comprensión del desarrollo histórico del país.

Corta o extensa, la historia de México, ha sido el escenario de una convivencia que ha mostrado diferentes modos de realizarse, diferentes formas de organización social, de luchas ideológicas, de etapas de progreso y de períodos de estancamiento. Pero siempre ha existido un móvil que anime la acción social, y ese móvil ha sido, sin duda, una concepción del mundo y de la vida, que se explica, en su momento, lo mismo que en una visión retrospectiva, por la filosofía. Pero también el desarrollo de la cultura, en sus diversas modalidades,

---

[4] Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943, pág. V.

y con sus características peculiares, ha de ser materia de una comprensión objetiva, que permita justipreciar la trayectoria de nuestro devenir como nación, como pueblo, como sociedad.

La filosofía en México, como realidad cultural, significa, no solamente la reflexión sobre el hombre mexicano, emprendida por personalidades destacadas, sino también la referencia de los estudiosos, para una mejor comprensión de la realidad social, cultural y progresiva de los mexicanos.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MÉTODO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

SUMARIO: 1. Realidad y conciencia del ser de México, y de lo mexicano. 2. La historicidad de México y de lo mexicano. 3. La historia de la filosofía en México. 4. Fuentes de la historia de la filosofía en México. 5. Heurística, crítica, hermenéutica, síntesis y exposición históricas.

1. REALIDAD Y CONCIENCIA DEL SER DE MÉXICO, Y DE LO MEXICANO

La filosofía consiste en una reflexión metódica acerca de algo, cuya existencia es real, y cuya relación con el hombre también lo es; de suerte que no podría reflexionarse sobre algo imaginario, o sobre algo simplemente supuesto. El punto de partida de la *realidad*, es la base del trabajo filosófico.

Así, la cultura de México, como la concepción del mundo y de la vida de los mexicanos, a título de realidades, que se han dado a través del tiempo, son precisamente la materia de estudio de la historia de la filosofía en México. Por lo tanto, el trabajo inicial en esta tarea, es la caracterización de los estilos de vida que se han producido en el acaecer temporal, así como las obras que el hombre de México ha creado en su devenir, para integrar con ellas la cultura en que se ha desenvuelto, y que va legando a las generaciones posteriores; caracterizar esas concepciones del mundo y de la vida, y valorar las diferentes manifestaciones culturales, en esa sucesión, son la materia y el objeto de estudio de la historia de la filosofía en México.

Ahora bien, las concepciones del mundo y de la vida, igual que las expresiones culturales, si bien representan formas de la realidad, no son hechos simples, ni aislados, no son productos del azar, ni

expresiones mecánicas de alguna causa. Muy por el contrario, son manifestaciones de plena *conciencia*; la intimidad de cada uno abriga su cosmovisión, así como la manifestación de las diversas formas de la proyección espiritual, son las productoras de la diversidad de bienes, con los que se va integrando la cultura. Y ni lo primero, ni lo segundo, constituyen hechos aislados o casuales, porque en ambos casos, se trata de una plena conciencia del ser de cada uno, y de la participación consciente de los sujetos dentro del ambiente social.

La *espiritualidad* es lo que hay de común en la cosmovisión y en la integración de la cultura; y semejante espiritualidad significa, ante todo, un cabal darse cuenta de la forma como se siente la vida, y de lo que se crea como aportación de cada uno, o de cada grupo, para proyectarse en un escenario cultural característico. La conciencia pues, de México y de lo mexicano, es el complemento de la realidad de uno y otro, para hacerla materia de una reflexión filosófica.

2. La historicidad de México, y de lo mexicano

La conciencia que se tiene de México y de lo mexicano, a través de la cosmovisión y de la cultura, con ser objeto de una reflexión filosófica, son, al propio tiempo, realidades que se dan en un tiempo determinado, que antecede o se sucede con relación a otros tiempos, lo cual equivale a suponer una continuidad en el proceso de desarrollo cronológico, proceso al que se identifica como *historia*.

De esa manera, habrá que considerar a México, como escenario de las concepciones del mundo y de la vida, que posean sus habitantes, y a la vez como campo en que se dan las diversas manifestaciones culturales.

México y lo mexicano, son, pues, materia de una reflexión filosófica, que ha de darse en situaciones sucesivas, dentro de una corriente cronológica continua o a saltos, en etapas breves o amplias, pero que en su secuencia, van ofreciendo un sentido de *progreso*, en ese devenir constante de su historia.

Cada una de tales etapas, significa una unidad, por la similitud en cosmovisión común, y por lo característico de su cultura. De ese modo, se constituyen *unidades históricas*, que ostentando características propias, se articulan entre sí, con las precedentes y con las posteriores, explicándose, a través de esa sucesión de unidades, la con-

tinuidad de su comprensión filosófica, o lo que es lo mismo, su *historicidad.*

3. La historia de la filosofía en México

La historia de la filosofía en México, es la sucesión de épocas, en cada una de las cuales, predominó una determinada concepción del mundo y de la vida, y se desarrolló una gama de creaciones culturales; y de acuerdo con tales hechos reales, se ha motivado una reflexión metódica, para su aclaración, su precisión y su comprensión.

La *filosofía* se propone explicar las diferentes cosmovisiones, desde el ángulo antropológico, a la vez que valorar el desarrollo de la cultura, desde el ángulo axiológico. Es decir, que el hombre, como protagonista de una vida espiritual, y la cultura, con los valores asentados en ella, constituyen la materia de reflexión de la filosofía. Y cuando tales reflexiones se refieren a una etapa histórica determinada, y al entender a esa sucesión de todas las etapas parciales como articuladas, se integra el contenido que, dentro de un proceso de desarrollo temporal, no es otra cosa que la *historia.*

La historia de la filosofía en México ha de significar, pues, una inquisición sobre la cultura mexicana y su desarrollo temporal, a fin de comprender, tanto la cultura en sus diversas etapas, cuanto al carácter esencial de esa cultura en esas etapas, consideradas como unidades históricas, caracterizadas particularmente, y explicadas en su secuencia dinámico-histórica.

La filosofía no es, ni un sector, ni una porción de la cultura de México; es la comprensión esencial de toda esa cultura. Así, la estrecha relación entre cultura y filosofía, son los elementos que explican dialécticamente la filosofía mexicana y su historia. Y en sustento de lo anterior, vayamos a la noción que en tal respecto, expresó Samuel Ramos, en su obra citada:[1] "El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etc. Es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la

[1] Ramos, *op. cit.*, pág. VIII.

sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada."

4. Fuentes de la historia de la filosofía en México

Como ya se habrá comprendido, la historia de la filosofía en México, no es una disciplina independiente de las demás, ni siquiera una parte de la cultura mexicana; es, precisamente, la búsqueda de lo esencial de esa cultura; tal conocimiento filosófico, pues, no está hecho, sino que está en permanente proceso de hacerse. Y ese hacerse, consiste en hallar, a partir del estado de la cultura de cada época, lo esencial de esa cultura, que nos permita comprender la actitud del hombre ante ella, o como protagonista de ella.

Los contenidos culturales en que se asientan las esencias buscadas, constituyen la realidad que servirá de base para ese traslado de lo concreto o cultural, a lo esencial o axiológico. Y por esa razón, se les conoce como *fuentes.*

Las fuentes para la historia de la filosofía en México, son, pues, las obras culturales en sí mismas, así como los testimonios de la reflexión que sobre ellas realicen quienes se afanan en la búsqueda de su esencia; y semejante búsqueda, constituye, ni más ni menos, el trabajo de la *investigación.*

El saber filosófico, como todos, es el resultado de una búsqueda esencial, operada en el propio campo de la cultura, para extraer lo esencial de ella, y las opiniones que sobre ella misma se hayan dado. Al respecto, precisa Windelband:[2] "La *investigación histórica de la filosofía,* tiene que llenar las siguientes tareas: 1º *Fijar* con rigor, a la luz de las fuentes, vida, evolución espiritual y doctrinas de los filósofos. 2º De estos hechos reconstruir el proceso *genético* en tal forma, que en cada uno de los filósofos se haga comprensible la dependencia de sus doctrinas, ya de las de sus predecesores, ya de las ideas dominantes de la época, ya, en fin, de su propia personalidad y de su educación; 3º *Justipreciar* el valor de las doctrinas de ese modo fijadas y esclarecidas según su origen, en relación con el rendimiento total de la historia de la filosofía. Por lo que respecta a los dos primeros puntos, la historia de la filosofía es una ciencia *filológico-histórica;* con relación al tercero, *crítico-filosófica.*"

---

[2] Windelband, *op. cit.*, pág. 15.

Esto nos lleva a reconocer que el trabajo de la investigación histórica, constituye una labor que exige un completo apego a criterios metódicos, vale decir, procedimientos rigurosos, ajenos a toda improvisación, y libres de toda clase de supuestos que no están debidamente fundamentados.

El *método histórico* es un proceder científico, que consiste en la sucesión de dos etapas, o pasos, del trabajo inquisitivo: 1º Aprovechar ciertas referencias que puedan servir como punto de apoyo para llegar a un conocimiento parcial, limitado y concreto, acerca del pasado, y 2º Usar ese conocimiento para ubicar cronológicamente el hecho conocido, dándole una significación dentro del proceso total del desarrollo histórico.

El primer paso en el trabajo metódico del conocimiento histórico, consiste en la búsqueda, hasta encontrarlas, de las *fuentes históricas,* labor que se conoce como *heurística.* Ubicadas las fuentes, dada la importancia que ofrecen para el conocimiento del pasado, se agrupan en varias clases, y deben ser objeto de rigurosas críticas.

Las fuentes históricas son de dos clases: *a)* las que aluden directamente a la realidad del pasado, por lo cual se les llama *fuentes primarias,* consistentes en testimonios que aún se conservan, pudiendo ser tales testimonios, los *monumentos,* constituidos por toda clase de obras materiales, como construcciones, esculturas, monedas, etc., y los *documentos,* integrados por escritos de autores correspondientes a la época precisa y al lugar de referencia, a título de testigos presenciales de los hechos que se trata de reconstruir, y *b)* las que de modo indirecto se refieren al pasado, llamadas por ello *secundarias,* por lo impreciso y hasta deformado de su información, y que están representadas por las *tradiciones,* o conservación de usos y costumbres pretéritas, actualizadas de generación en generación, sin un estricto control de su autenticidad, así como por las *referencias,* que son crónicas, escritas u orales, relativas a informaciones sobre un determinado tiempo y lugar, también susceptibles a una deformación y hasta una alteración.

Pero también las fuentes históricas necesitan ser sometidas a una *crítica,* antes de ser utilizadas como poseedoras del conocimiento que se busca, relativo a los hechos del pasado. Dicha crítica es doble: a) *interna,* para asegurarse de su autenticidad ontológica, es decir, que son hechos reales, procedentes del lugar y del tiempo a que se atribuyen, basando esta crítica en toda clase de auxilios científicos, y

b) *externa*, para constatar su autenticidad gnoseológica, esto es, sometiendo su contenido a estudios analíticos, comparativos, de coincidencia de tiempo, espacio, hechos y personas, para poder dar crédito a los conocimientos que puedan derivarse de su contenido.

El segundo paso en el trabajo metódico del conocimiento histórico, se refiere a la *reconstrucción del hecho pasado* que se estudia, y consiste en determinarlo como tal, y como elemento explicativo del devenir histórico.

La reconstrucción del pasado, consiste en un proceder científico, que comprende tres etapas: a) *evaluación*, esto es, asignación de valor o de significación a los hechos propuestos, para identificarlos como de la índole de los que se espera conocer (humanos, si se trata de hechos generales, o específicamente de índole filosófica); *b)* luego se exige una *pragmatización* de los hechos evaluados, para seleccionar de entre todos ellos, los que constituyen una efectiva trascendencia social, o que han sido especialmente significativos, por su importancia en la integración o conformación de una época, o en la relevancia o supremacía de un momento, de un acto, o de un personaje; y *c)* su *sistematización*, o relación ordenada y congruente con otros hechos ya conocidos, para convertirlos en un eslabón en la cadena de acontecimientos que delinean el curso de la historia como acontecer, y cuyo conocimiento es tarea de la ciencia histórica.[3]

5. Heurística, crítica, hermenéutica, síntesis y exposición históricas

No hay que perder de vista que el estudio de la filosofía, igual que el de su historia, es un trabajo eminentemente teorético, por la naturaleza ideal de sus contenidos. Así pues, en el estudio de la historia de la filosofía, hay que reconstruir el proceso por el cual se ha integrado este particular enfoque del conocimiento histórico, mediante un sentido funcional, operativo, aplicado al conocimiento histórico de la filosofía, en el que se suceden los siguientes momentos:

Heurística, que consiste en la búsqueda, variada y dispersa, de las fuentes en que puede hallarse inmerso, acaso oculto, el conocimiento de la noción, el filosofema o la teoría que se busca.

---

[3] Villalpando, José Manuel, *Historia de la educación y la pedagogía*, México, Porrúa, 2000.

Crítica, o análisis exhaustivo de las fuentes propuestas, para caracterizarlas, ordenarlas, y sobre todo aceptarlas o rechazarlas, en razón del valor científico que auténticamente puedan significar para la integración del saber filosófico, y la ubicación de éste en el devenir histórico de la filosofía.

Hermenéutica, esto es, interpretación de los contenidos que proporcionan las fuentes, una vez superada su crítica, para dar a los contenidos que se reconocen como válidos, el significado conveniente, dentro de una teoría o dirección, y en el curso de la historia.

Síntesis, consistente en una articulación con otros hechos o nociones ya conocidos, sea por su semejanza o por su diferencia, por su antecedente o su consecuencia, por la influencia en otros o lo ajeno a ellos, y por su lugar en la historia, para integrarse como parte de ella.

Exposición, que es la presentación, sincera, ordenada, comprensible, completa y adecuada, de las nociones, corrientes, doctrinas y acaso polémicas filosóficas, así como el preciso lugar que les corresponde en el desarrollo histórico, a fin de entender a la filosofía y su historia, como una tarea unitaria, para su mejor comprensión.[4]

---

[4] Para una ampliación de las nociones expuestas en este apartado, puede consultarse a Ernst Bernheim, *Introducción al estudio de la historia,* Traducción de Pascual Galindo Romeo, Barcelona, Labor, 1937.

CAPÍTULO TERCERO

LAS GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

SUMARIO: 1. La cosmovisión de los pueblos prehispánicos. 2. La filosofía en el México colonial. 3. La filosofía mexicana en el siglo XIX. 4. La filosofía mexicana en el siglo XX.

Una revisión histórica del desarrollo de la filosofía en México, nos muestra que tal actividad del espíritu, se ha presentado desde la integración de la población en grupos sociales, consciente de su vivir, y del mundo en que viven. Por esa razón, en el proceso histórico general de México, se pueden señalar cuatro períodos característicos del pensamiento, mismos que corresponden con las divisiones que en diversos campos de la cultura, y de la propia actividad humana, se han señalado como unidades históricas.

Dichas etapas en la historia de la filosofía en México, son las siguientes: 1ª La cosmovisión de los pueblos prehispánicos; 2ª La filosofía en el México colonial; 3ª La filosofía mexicana en el siglo XIX; y 4ª La filosofía mexicana en el siglo XX.

1. LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS

A partir de la idea de la filosofía, como una reflexión acerca de las concepciones del mundo y de la vida, mismas que, en una objetivación consciente y colectiva, favorecen la creación de una variedad de formas culturales, de las que también la filosofía se propone dar cuenta, en su afán de comprensión de lo humano, nos hallamos ante la realidad histórica de la existencia de sociedades humanas, en grado de organizaciones políticas estructuradas, en las que necesaria-

mente se dio una concepción del mundo y de la vida, antecedente de evidentes manifestaciones culturales.

Dichas organizaciones sociales, integradas en pueblos, tenían su asiento en diversas regiones dentro del territorio que hoy se conoce como la República Mexicana, extendiéndose hacia las regiones del sur, en lo que hoy es Centroamérica; a esa extensión territorial en que se desarrollaron los pueblos creadores de la cultura autóctona, se le ha dado el nombre de Mesoamérica, en donde se encuentran ubicadas cultura diversas.

Entre estas culturas, se señalan, como más destacadas por su desarrollo cultural, la mexica, en el centro de la cuenca de México, la maya, en la península de Yucatán y parte de Centroamérica, y la zapoteca, al sur de la República Mexicana. Y de la misma forma, se puede conocer, o investigar, los productos de una estimación del mundo, y de una creación cultural, en donde, sin duda, tiene cabida una filosofía, aunque incipiente, acaso sugerida.

2. La filosofía en el México colonial

El descubrimiento, la conquista y la colonización de buena parte del continente americano, por parte de España, fueron hechos que condujeron a una nueva realidad humana e histórica; el trasplante de la cultura europea a tierras de América, implicó un radical cambio en la forma de entender su mundo los naturales de estas tierras, y de igual forma, su incorporación a la nueva forma de cultura, para hacerlos actores de ella, a lo largo de una etapa histórica con extensión de tres siglos.

Semejante situación, dadas las circunstancias históricas propias del siglo XVI, sobre todo en España, la principal protagonista de esta empresa, ofrece varios momentos menores intermedios: el Nuevo Mundo, la Conquista, la Colonización, y poco a poco, el florecimiento y desarrollo de una cultura propia de estas tierras, hechos ya, explicados por la filosofía, que ofrece las convicciones acerca de la conquista y de la colonización; la introducción del humanismo, el cultivo de la escolástica, y el incremento de una madurez ideológica propia, que abrió caminos, por la vía del eclecticismo, hacia la ciencia, el arte, la literatura, la teología misma, hasta llegar al asomo a la modernidad, que mostró más tarde, las formas superiores de una

ilustración, que, aquí, fue un antecedente, aunque distante, del liberalismo.

3. La filosofía mexicana en el siglo XIX

El pensamiento ilustrado, herencia de la filosofía europea moderna, de procedencia no hispánica, desembocó en una actitud libertaria del pensamiento, que informó a los movimientos libertarios. Con una gran influencia de la tradición colonial, el siglo XIX ensayó nuevos rumbos para el pensamiento, y encontró las rutas del liberalismo, impulsado por la circunstancia ético-política en que se hallaban las clases pensantes y directivas. Este liberalismo, predominantemente político, se extendió a otros campos de la ideología, sobre todo religiosa, promoviendo con ello luchas intestinas, en que se mezclaba lo teológico con lo político.

La lucha contra la teología y la metafísica, produjo sus efectos inmediatos, al encontrar, en la propia capacidad intelectual humana, el camino para el conocimiento, sobre todo con la influencia de la filosofía positivista, que en México se cultivó a partir de la enseñanza institucionalizada de las ciencias positivas, antecedente de la ideología positivista, notoriamente arraigada y difundida. Frente a tal actitud, la filosofía tradicional, en situación de resistencia, sobre todo la escolástica, argumentaba la perennidad de esta filosofía, como una oposición sistemática y argumentada contra el positivismo.

4. La filosofía mexicana en el siglo XX

El siglo XX acoge a una reacción contra el positivismo, cuya influencia superó los límites de la mera filosofía, para extenderse en el ambiente social y sobre todo político. El Ateneo de la Juventud, compuesto por jóvenes independientes, propició, junto a una critica a la doctrina imperante, el asomo y la difusión de doctrinas nuevas y de autores no conocidos en México; mediante conferencias y publicaciones, se integró un frente que, a partir de la Revolución, fue capaz de llegar hasta las instituciones educativas, naciendo con ello, la profesionalización de la filosofía.

La lucha contra el positivismo fue un movimiento de modernidad, ajeno por completo a la oposición doctrinaria que había emprendido, sin éxito, la tradición escolástica. En los círculos católicos se siguió cultivando ésta, pero de manera paralela se acogieron otras corrientes, llegando a integrarse un verdadero abanico ideológico, abierto a diferentes posturas, hecho que se incrementó, en forma muy considerable, con el arribo a México de los filósofos españoles transterrados, y la influencia que ellos ejercieron en la formación de nuevas generaciones de jóvenes y de maestros.

CAPÍTULO CUARTO

IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

SUMARIO: 1. La visión filosófica de la cultura mexicana, y de su historicidad. 2. La historia de la filosofía en México, como contenido formativo. 3. Su utilidad, para el mexicano de hoy.

1. LA VISIÓN FILOSÓFICA DE LA CULTURA MEXICANA, Y DE SU HITORICIDAD

La cultura mexicana no es un hecho aislado ni carente de significación. Integrada con aportaciones de toda índole, se reconoce como el producto de una labor consciente, empeñosa, y productiva de los mexicanos, que han construido, así, un ambiente espiritual amplio y sólido.

Un ligero asomo al mundo cultural de México, nos permite advertir las diferentes y provechosas formas de la participación colectiva, que se exhibe a través de esfuerzos realizados, ya en forma colectiva, como la participación política, cada vez más refinada, las convicciones democráticas, la organización gremial, el comercio, etc., ya en forma individual, cual es el caso la creación artística en tantos aspectos, como la plástica, la literatura, la música, etc., ya en forma institucionalizada, como la investigación científica y tecnológica en tantos aspectos; y todo ello, paralelo a una acción educativa que, en todos los niveles y en todas las modalidades, se orienta a su conservación, difundiéndola, igual que a propiciar su progreso, mediante la superación constante de quienes se forman.

Pero la conciencia cultural no es solamente eso, sino también el convencimiento de que se ha llegado a tal estado, luego de una labor constante y esforzada. Cada una de las manifestaciones culturales, ha

llegado a ser lo que es, mediante un proceso de incremento y de refinamiento, proceso del cual da cuenta la historia. La cultura de México ha nacido en México, y se ha ido enriqueciendo, tanto con su propio progreso, cuanto con aportaciones ajenas, asimiladas o acopladas a la ideología y acciones de los mexicanos.

La cultura de México, así, representa el ambiente que se vive, y el efecto de una participación conjunta a través del tiempo. Su estado actual, ni es espontáneo ni es invariable; representa un esfuerzo común, y un haber llegado. Pero ese hacer, igual que esa meta, han sido preocupaciones constantes, de todos, y de siempre. Cada época tiene, así, su propia convicción, y su propio compromiso.

Todo ello lo explica la filosofía; ni la cultura se entiende por sí sola, ni la historia carece de un rumbo. Historia de la cultura, cultura en la historia, son nociones que sólo se comprenden y se vinculan mediante una concepción filosófica; y ésta, referida a cada época, y a las circunstancias propias, que han favorecido la integración cultural. Los hombres de cada época, con su cosmovisión propia, han sido los protagonistas de ese acontecer cronológico de nuestra esencia cultural, en niveles de conciencia nacional.

2. La historia de la filosofía en México, como contenido formativo

Todas las nociones anteriores, nos permiten conocer y ponderar el valor del conocimiento de la historia de la filosofía en México; pero semejante afán, no puede limitarse, simplemente, a reconocer su valor, como elemento de mexicanidad. Es preciso que el conocimiento filosófico de nuestra cultura y de su historicidad, sea difundido a la población, como elemento de una dinámica nacionalista, lo que constituye, nada menos, que un empleo educativo de su contenido, en apoyo de tareas formativas de mayor alcance.

No obstante, aunque la difusión, el comentario, la crítica y aun la propaganda, de las nociones filosóficas pueden ser considerados como formas de educación indirecta, refleja, ocasional, es necesario que también sea materia de una transmisión didácticamente formulada y ejecutada; y ello constituye, nada menos, que su enseñanza sistematizada, metódica.

Ciertamente, la historia de la filosofía en México constituye un aspecto de la historia mexicana. Un aspecto, como tantos otros, a tenor del contenido que en cada uno de ellos se contiene, en busca de su mejor conocimiento, comprensión y ponderación. El manejo didáctico, constituye un problema pedagógico, que han de resolver los expertos, cuidando de sustantivar los contenidos; y la misma cosmovisión del pedagogo, habrá de ser la fuente de valoración de contenidos, de métodos y de auxiliares, en esta singular y apremiante exigencia de mexicanizar y propagar, lo que ha sido la filosofía en México.

¿Que por qué es necesaria una enseñanza de la historia de la filosofía en México, dentro de las tareas educativas planteadas como caminos de mexicanidad? Igual que se enseña la historia del arte, la historia de la literatura, la historia de las ciencias, la historia jurídica, la historia política, la historia militar, la historia religiosa, ha de enseñarse la historia de la filosofía, no a título de disciplina aislada, sino por el contrario, articulada a las otras; para convertirse en el elemento ideológico que explique el proceso evolutivo de esas formas de la cultura, y la necesaria vinculación entre ellas.

Porque así como la ciencia se comprende y valora como resultado de un progreso, es preciso no perder de vista los antecedentes que propiciaron su estado actual; pero tampoco la ciencia es, ni ha sido, una producción aislada, sino que siempre se ha dado en relación, propicia o adversa, con otras manifestaciones de la cultura, con lo que se vuelve a plantear la mecánica estructural entre ciencia, cultura e historia, de todo lo cual, da cuenta la filosofía.

3. Su utilidad, para el mexicano de hoy

La solución a este enunciado, proviene de la respuesta a la aporía ¿qué es el mexicano de hoy? El mexicano de hoy es un ser humano, en el que opera una conciencia de su existir en el espacio geográfico que se conoce como México; pero ese existir, le plantea la necesidad de comprender su ser, a partir de las premisas que se plantean todos los mexicanos, en razón de la conciencia que tienen de su realidad histórica.

En razón de esto último, y como ha ocurrido a lo largo de toda la historia de México, los mexicanos se han planteado las cuestiones

decisivas de su existencia: ¿qué somos? ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos? Cuestiones cuya solución, no sólo articula a los hombres con la historia, sino que los lleva a explicarse la esencia de su ser, la idea de su procedencia, y el avisoramiento de su destino, lo que, puntualmente, significa su concepción del mundo y de la vida; premisas insoslayables para una reflexión, en el ámbito de los valores, para producirlos o para actuar ante ellos, ante todos, a fin de orientarse hacia los que considera más idóneos a la persona de cada uno.

Pero no sólo al hombre como entidad individual, sino también como integrante de una sociedad, consciente de su ser y de su devenir, interesa conocer y comprender su mundo, constituido por la cultura en que se desenvuelve, esto es, inmerso en ese mundo de valores. Y también esto, encuentra su respaldo en nociones filosóficas.

Por otra parte, el conocimiento histórico de las utopías lo mismo que de los errores en el devenir histórico de México, nos permite comprender el abismo entre lo real y la quimera, entre lo posible y lo imposible. Bien sabido es que muchos proyectos de vida, lo mismo individual que social, fracasan por un desconocimiento de las tradiciones y de las circunstancias de lugar y de tiempo.

Todo ello, sin que signifique una reducción del saber filosófico a meras situaciones prácticas, sino más bien a una capacidad de valoración de la realidad cultural, nos pondrá en condiciones de aprovechar los fracasos y los éxitos de quienes nos han precedido, y a mirar hacia delante, para enfocar nuestro esfuerzo de aproximación a un ideal, por distante que nos parezca.

PRIMERA PARTE

LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS

CAPÍTULO PRIMERO

¿HUBO FILOSOFÍA EN LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS?

SUMARIO: 1. El planteamiento de la cuestión. 2. Características del pensamiento prehispánico. 3. La magia. 4. La mitología. 5. Conclusión.

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Seguramente que la posibilidad de pensamiento filosófico entre los aztecas, es una cuestión discutible y discutida; a favor y en contra se han dado opiniones, lo mismo suaves que violentas, que hacen pensar que la polémica ha salido de los campos histórico y filosófico, o que hasta ella ha llegado el eco de las posturas indigenista, y su contraria hispanista, en que a veces se debate la opinión, más política que racional, de los "intelectuales" de todos niveles.

Ciertamente, no es el caso de decidir, de una vez y para siempre, o por la vía de captar una mayoría de opiniones, la existencia o no, de una filosofía entre los pueblos prehispánicos. Pero entre los profesionales de la filosofía, esa discusión debe reconocerse como ociosa, por su anacronismo y su falta de objetividad, precisamente filosófica.

Es que el reconocimiento o desconocimiento de una filosofía entre los antiguos mexicanos, es una cuestión que sigue planteada como tal. Pareciera como que el criterio que sustenta lo primero, ha sido impuesto, como consecuencia del alud de informaciones históricas, ciertamente, pero referidas a diversos campos de la cultura azteca. ¡Quién podría poner en duda el nivel cultural del pueblo mexica! Su literatura grandiosa, su arte majestuoso, su organización cívico-militar tan admirablemente operativa, su religión vivida a plenitud, y su magnífica educación. Pero todo ello, son aspectos de su

cultura, que no filosofía. Y de esto, existen testimonios que informan de la grandeza de la época azteca, tales como la difusión de sus grandiosas expresiones literarias,[1] de sus obras artísticas en toda su magnificencia,[2] del conocimiento que se ha llegado a tener de la realidad participativa, social, del pueblo, bajo una convicción y un acatamiento de su religión,[3] y la precisión de una admirable educación, institucionalmente establecida, ajustada a las exigencias de la organización social.[4] Pero evidentemente que ni la literatura, ni el arte, ni la religión, ni la educación, son filosofía. Dan materia para la filosofía, pero no son contenidos acumulables para traducirse en filosofemas.

Contra el criterio oficial, de pleno reconocimiento a una filosofía náhuatl, a través de una abundante literatura, esa sí, bien estudiada y directamente sobre sus creaciones, está la opinión del filósofo Francisco Larroyo: "El renovar la cuestión, así se promueva ahora entre un arsenal de documentos jamás computados, significa un triple error: 1º el desconocimiento de los aportes de la antropología filosófica; 2º una concepción estática, rígida, de las ideas; y 3º una metodología histórica falsa, de vieja usanza."[5]

La postura de Larroyo, frente al problema de la existencia de filosofía entre los pueblos precortesianos, puede resumirse así: hay que fundamentar la supuesta filosofía náhuatl, como explicación racional de la cultura; si se logra eso, hay que asumir un criterio dialéctico en el reconocimiento de la tal filosofía; y sobre todo, hay que considerarla con un sentido comprensivamente histórico, peculiar a los pueblos aludidos. Mientras eso no sea, no es posible reconocer una filosofía, atribuida dogmáticamente, pero sin bases.

Así planteada la cuestión, sin embargo, no puede permanecer simplemente como objeto de opiniones encontradas. El actual desarrollo de la filosofía en México, no puede soslayar una cuestión de principio, como lo es el reconocimiento o no de una filosofía entre los pueblos anteriores a la conquista española, y aceptarla a ciegas, por falta de una investigación seria, o dogmáticamente, como con-

---

[1] Ángel Ma. Garibay K, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 Vols., México, Ed. Porrúa, 1971.

[2] Justino Fernández, *Coatlicue. Historia del arte antiguo*, México, U.N.A.M., 1959.

[3] Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

[4] Alfredo López Austin, *Educación mexica, según los textos sahaguntinos*, México, U.N.A.M., 1985.

[5] Francisco Larroyo, *¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos?*, en Anuario de Filosofía, No. I, México, U.N.A.M., 1961, págs. 11-19.

secuencia de un imperio del criterio oficial o de la aceptación resignada de una opinión de autoridad. De manera que, en la solución de esta situación aporética del ser o no ser de una filosofía náhuatl, hay que escindir el problema en sus dos enfoques esenciales: el primero: ¿La filosofía, como tal, puede ser reconocida en el pensamiento azteca? Y el segundo: si se reconoce el pensamiento azteca como filosofía, ¿Dónde se le ubica, dentro del curso de la filosofía universal? Porque no basta con que caprichosamente se le llame filosofía, a algo que solamente aquí, con espíritu patriotero se le reconozca y ensalce, si no tiene cabida dentro del ambiente universal en que se mueve y ostenta su pleno reconocimiento la filosofía verdadera, universalmente reconocida.

No es necesario ensayar una nueva definición de la filosofía, cuando todos los autores la ofrecen como punto de partida de sus obras, sean sistemáticas o históricas. Aquí tenemos la explicación que, al respecto, nos ofrece el filósofo italiano Michelle Federico Sciacca: "Desde antiguo, la filosofía está considerada como ciencia del ser, de lo universal. De acuerdo con este modo de entenderla, como ciencia, debe estar limpia de cualquier elemento subjetivo, por tener como objeto el ser, lo universal; debe velar por su objetividad sobre cualquier contingencia de espacio y de tiempo. La objetividad del mundo y de la verdad, es común a todos los seres racionales y es igual para todos en cualquier época y en cualquier lugar. Por lo tanto, la filosofía, llamada a indagar y exprimirse por conceptos, ha de despojarse de todo carácter de subjetividad, elevarse a una atmósfera de severidad digna y austera; debe hacer callar todos aquellos sentimientos que pueden ser individualmente ciertos, o aquellas soluciones que si bien se presentan hermosas, edificantes o confortadoras, no son, sin embargo, ni racionalmente demostrables, ni objetivamente verdaderas; tiene el deber de no mezclar los propios problemas y las propias soluciones, con las circunstancias contingentes de un determinado momento histórico, y de no fundamentarse sobre ellas." [6]

Tampoco es necesario emprender una campaña terotizante (imposible, por lo demás, en nuestro ambiente, impregnado de demagogia indigenista), para ver de la posible ubicación histórica, de una

---

[6] Michel Federico Sciacca, *Historia de la filosofía,* trad. de Adolfo Muñoz Alonso, Barcelona, Ed. Miracle, 1954, págs. 19 y 20.

supuesta filosofía azteca. Claro que dicha ubicación, habría de ser consecuencia de su reconocimiento real como filosofía, lo cual plantea la exigencia de una autenticidad, hecho que reitera su negación. Esto, en razón de que lo que se trataría de colocar en el desarrollo de la historia, es algo que no responde al rigor de una filosofía estrictamente considerada. Tal es el caso de la llamada filosofía india, al lado de todas las demás filosofías orientales. Y así lo hace ver Hegel: "Por eso hay que excluir de la historia de la filosofía, lo oriental. Antes se exageraba la importancia de la sabiduría india, aunque sin saber qué había detrás de eso; pero ahora sí lo sabemos, y tenemos razones para afirmar que no es, si nos atenemos al carácter general, una sabiduría filosófica."

¿Podríamos acaso, en un alarde de mexicanismo, considerar que la supuesta filosofía del pueblo azteca, supera a lo que se viene considerando como filosofía india, y en ese caso, reclamar su reconocimiento dentro de la occidental? El mismo Hegel concluye: "La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo, que hace pasar a segundo plano la conciencia natural y da vuelo al espíritu. Bajo el brillo de Oriente, el individuo desaparece; en el Occidente, la luz se convierte en la chispa del pensamiento que brota de sí mismo y se crea desde dentro su mundo. La bienaventuranza occidental se halla determinada, por tanto, de tal modo que en ella perdure el sujeto como tal y permanezca en lo sustancial, pues el espíritu individual concibe su ser como lo general, y la generalidad consiste, precisamente, en esta proyección sobre sí mismo." [7]

Más cerca de nosotros, un pensador mexicano, Miguel Bueno, resume esto brevemente: "Aunque se acostumbra hablar de una filosofía antigua, correspondiendo principalmente a las civilizaciones de China, Egipto, India y Persia, lo cierto es que el filosofar propiamente dicho, comienza después de estas culturas, en la época griega, aproximadamente en el siglo VI a.C. Hay una razón fundamental para distinguir a las viejas filosofías de la que surge a partir de los griegos, y que consideramos como nuestra, razón que permite, al mismo tiempo, dividir al pensamiento filosófico en dos grandes etapas: la oriental y la occidental, siendo esta última la que ha animado

[7] G. W. F. Hegel, *Historia de la filosofía*, tomo I, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pág. 95.

al pensamiento europeo y americano hasta nuestros días. Es la actitud objetiva frente a la existencia, que se tradujo en todos los órdenes de la vida cultural y repercutió en una concepción original de la filosofía. La idea filosófica consiste en plantear sus problemas en forma objetiva y tratar de resolverlos por medio de la razón, en el ejercicio de un pensamiento libre y autónomo. Con ello se le despojó definitivamente del carácter teológico y dogmático que poseía en Oriente, promoviendo un cambio trascendental para la cultura humana. Los griegos prohijaron este gran viraje, y por ello se les toma como los progenitores de la cultura occidental y fundadores de nuestra filosofía, que radica en el libre ejercicio del pensamiento para abordar sus problemas con objetividad y llegar a la demostración de sus principios." [8]

Para no dejar el pensamiento de Bueno, en alguna forma desarticulado a nuestro discurso, señalemos a las filosofías orientales (en plural), como filosofías particulares, no universales, consideradas como interpretaciones de mensajes propios de cada pueblo, argumentados y difundidos por personajes de los mismos pueblos, pero que no llegan a trascender, por su propio carácter cerrado; y a la filosofía universal, como única, que no reconoce ninguna frontera, porque sus contenidos son de interés hoy al alcance de los hombres de todos los pueblos y de todos los tiempos.

Todo lo anterior, no significa, ni un menosprecio ni mucho menos un desconocimiento a las creaciones culturales del pueblo azteca, como de los demás, desarrollados dentro del panorama geográfico de Mesoamérica. Creaciones indudablemente admirables, y ponderadas con toda justicia; pero simplemente, que no llegaron a ser materia de una reflexión superior, objetiva, universalizable, por parte de los pensadores autóctonos, y por lo tanto, sin carácter de filosofía.

2. Características del pensamiento prehispánico

Lo que puede considerarse como pensamiento prehispánico, es común, en sus características básicas, a lo que se ha venido llamando pensamiento de los pueblos primitivos, o pensamiento prelógico,

[8] Miguel Bueno, *Principios de filosofía*, México, Ed. Patria, 1958, págs. 34 y 35.

mismo que se reduce a un impulso por explicarse los fenómenos naturales; y ello, como un esfuerzo propio del hombre. La naturaleza es su ambiente inmediato, y el firmamento su materia de admiración y atracción. Familiarizarse con uno y otro, no necesariamente es conocimiento, sino más bien una proximidad conveniente, o un motivo de expectación y asombro.

Naturaleza inmediata, tangible, y cielo alejado, sólo visible pero no alcanzable, ofrecen al primitivo elementos y motivos para ocuparse de ellos. En la naturaleza, trata de hallar semejanzas entre la variedad de cosas que le rodean; en el firmamento, mediante la observación admirada de los astros, busca explicarse lo permanente, entre lo variable cíclico. Pero en ambos casos, es el temor lo que inicialmente experimenta; y con él, la búsqueda afanada de alguna forma de seguridad ante lo desconocido. El hombre primitivo se mueve por instinto, y su incipiente esfuerzo intelectual, le permite llegar a ciertas intuiciones, lejanas todavía de tomarse como nociones conceptuales. "Mediante un esfuerzo tosco e imperfecto de abstracción, logra reducir la multiplicidad de las cosas, a ciertas representaciones constantes.

A esta unificación del mundo en formas abstractas, tienden el lenguaje, el arte y la religión. El lenguaje primitivo es sobre todo poético, lleno de imágenes y metáforas; por medio del arte y la religión consigue también, de otra manera, fijar ciertas imágenes duraderas que contrastan con la mutabilidad de lo real. El lenguaje, el arte y la religión, tienen para la mente primitiva un sentido mágico, son recursos de que se vale para conjurar a su favor las fuerzas cósmicas y tener dominio sobre las cosas que conciernen a su vida." [9]

El pensamiento primitivo, dentro del que se puede ubicar al de los antiguos mexicanos, por su escaso grado de desarrollo racional, cognitivo, científico, en fin de cuentas, es un pensamiento asociativo, que no conceptual. Se trata de un pensamiento en el que lo mágico es el elemento abstracto principal; mágicamente se asocian hechos por su semejanza, como también por su proximidad y sus efectos; y su consecuencia siempre se expresa de manera práctica, y nunca en abstracto. La magia es una expresión de lo que se ha dado en llamar mentalidad prelógica de los primitivos.

---

[9] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, pág. 3.

Y el hecho de que lo que concibe la magia, que no siempre responde a la exigencia de concordar con la realidad, ha llevado igualmente a los primitivos a crear una peculiar explicación de la realidad, que finalmente se acepta y se generaliza, pese a sus variantes y contradicciones, pero que se apoya en la tradición y en la autoridad, que es la mitología.

Son así, dos los elementos fundamentales del pensamiento de los antiguos pobladores de México: la magia y la mitología. Se trata de dos hechos, ajenos al pensar científico, lo que, ciertamente no puede ser antecedente de una filosofía, por ser elementos antagónicos a ella, y limitantes de la posible expansión del pensamiento individual, hecho igualmente contrario al filosofar.

3. La magia

El pensamiento mágico acoge en una sola noción, a todos los seres, sean vivientes o no. La magia es vivida como una convicción por el pueblo, y fomentada en éste por los dirigentes, sean sacerdotes, gobernantes o militares. El pueblo todo ve en la magia, la razón de su ser, y la posibilidad de su futuro. "La fusión de todos los seres y elementos del mundo, del hombre con los dioses, los animales y las plantas, adquiere unidad por el principio mágico, que se atribuye a todos por igual. El culto se inspira fundamentalmente en la idea de la magia. El sacerdote influye en el curso del mundo y de los dioses a favor de sus virtudes mágicas. La fuerza vivificante del sol, puede conservarse ofreciéndole en sacrificio el corazón de la víctima. La gran ceremonia del 'fuego nuevo' se funda en la magia; su finalidad era salvar la existencia del mundo al terminar el gran ciclo de cincuenta y dos años, encendiendo una hoguera para que el sol siguiera alumbrando y calentando. Las creencias astrológicas se fundan también en la atribución de fuerzas mágicas a los astros. Mediante los hechizos los dioses se aproximan unos a otros y son atraídos al mundo terrenal; así que el animismo y la magia constituyen el fondo común del universo." [10]

Un conocimiento superior al que poseía el pueblo, acaso operó entre las clases del sacerdocio, pero tal conocimiento hubo de tener

[10] *Cfr.* Ramos, *op. cit.*, pág. 15.

un riguroso carácter esotérico, inalcanzable e incomprensible para la mayoría, oprimida por el fanatismo, el cual, además, era sentido y aceptado por el pueblo, como lo realmente apropiado a su vida. Del sentimiento religioso, se nutrían las actividades vitales del pueblo; la agricultura se basaba en la creencia de la fecundidad de la tierra, la vida se consideraba como la realización de un designio de los dioses, la guerra como un mandato divino, y los sacrificios humanos como el cumplimiento de la máxima ofrenda al dios supremo.

Lo irreal y ficticio de los mitos, que eran vividos a plenitud, constituyen, por ello, una limitación, si no un cabal impedimento al ejercicio del pensamiento objetivo, y con ello, una infranqueable barrera para la filosofía.

4. La mitología

Como complemento del pensar mágico, y en estrecha relación con él, a manera de justificación y de apoyo, se dio la mitología, para explicar la gran variedad de deidades y sus complejas atribuciones. La mitología se sustentaba y trataba de explicarse por la magia; de otra manera no se puede comprender, ni lo intrincado de ésta, ni el fatalismo de aquélla. Es exagerada la complejidad de la mitología precolombina. Aunque en tono de broma, pero con un dejo de verdad, el historiador Paul Kirchoff alguna vez dijo a sus alumnos: "No entendí la historia del México prehispánico, hasta que supe que cada personaje era su propia abuela..." [11]

La intrincada mitología de los aztecas, estaba referida a los dioses, y en ella vertieron toda la fantasía que les impulsaba su profunda devoción y la inexplicable serie de atributos de cada deidad. "En la alta teogonía náhuatl, *Ometeuhtli* no era un hombre, sino un principio astronómico, físico y espiritual. Ellos admitían la inmortalidad de la energía y de la materia, reconociendo la contemporaneidad de ambas. El calor es energía, pero para que lo sea, necesita de la materia. Adoraban, pues, al fuego, pero no al fuego del hogar, o al producido por la frotación de dos leños, que también conocían. El calor era la primera manifestación de todo lo existente, de allí que lo llamaran

[11] Citado por Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, U.N.A.M., 1973, pág. 11.

Huehueteotl, el dios más viejo, el abuelo de todos los dioses. Mas *Huehueteotl* no era limitación del infinito *Ometeuhtli*, sino que le era inherente. Por más que aplicaran diversos nombres para expresar su idea, afirmaron categóricamente la existencia de una causa única. Esta causa contenía al sol, pero no lo era, pues el sol no es invisible ni incorpóreo, ni todopoderoso, ya que convertido en *Tzontémoc* (crepúsculo vespertino: dios que cae, va a alumbrar el reino de los muertos, vencido por *Quetzalcóatl*, la estrella de la tarde.

"*Ometeuhtli* está fuera de la tierra, pero la gobierna. Es omnividente, pues penetra lo mismo el corazón del hombre que las piedras; omnisapiente, pues sabe de antemano lo que va suceder, como lo que ya ha sucedido. A veces es llamado *Tezcatlipoca*, que significa espejo-humo, vapor, es decir, espejo celeste, en el cual, ineludiblemente se reflejan los actos de todos los hombres, para significar que nada puede pasarle inadvertido."

"Desdoblado *Ometeuhtli* en cuatro dioses, sexualmente diferenciados ya, hizo la tierra, aquello sobre lo cual caminamos, que fue poblada por los subdioses, mediante la unión del fuego con la tierra, y del fuego con el agua, según lo cual, la vida surge de la asociación de la energía con la materia. El *Cipactli* era el principio, y tenía la forma de un pez, para significar que la vida había empezado en el océano." [12]

De semejante mitología, reveladora de una actitud incierta frente al mundo y la vida, no puede resultar una idea filosófica. Sus contenidos y significados muestran una actitud que, o es vivida y reconocida sólo por algunos cuantos, o que el pueblo vivía enajenado ante tal manojo de confusiones.

5. Conclusión

No hay duda que el pueblo azteca fue sujeto de una cultura extraordinaria; que sus manifestaciones han alcanzado un nivel de asombro para quienes se han propuesto estudiarla. Pero esas manifestaciones, no necesariamente tienen que llegar al plano filosófico; y negar la filosofía en los pueblos antiguos de México, en ningún modo significa, ni demeritar su cultura, ni mucho menos negarla.

---

[12] Salvador Domínguez Assiayn, *Filosofía de los antiguos mexicanos*, en Revista Contemporáneos, núms. 42-43, México, 1931, págs. 216-218.

Se reconoce, es cierto, incluso un grado de moral que hace contrastar la individualidad humana con la actitud puramente social de los pueblos primitivos; pero esa moralidad, es producto de una imposición, a manera de práctica derivada de los mandatos religiosos; no puede decirse que sea producto de un libre albedrío, porque ello está aún más atrás que el razonamiento objetivo.

Y lo que se puede inferir, como filosofía de estos pueblos, no es, sino un acercamiento a tal noción, por la función que cumple, en cuanto a influencia sobre la vida y actitudes de los hombres particulares, pero de ninguna manera como una doctrina de vida, que la explique y encauce hacia algún objetivo superior.

La extraordinaria acumulación de documentos escritos en náhuatl, promovida por el padre Ángel Ma. Garibay, organizador del clero autóctono, que al estilo de los misioneros del siglo XVI, habría de predicar el cristianismo en lenguas indígenas; y continuada por su discípulo el doctor Miguel León Portilla, que ha dedicado su vida a la traducción y estudio de tales documentos, no necesariamente tiene que conducir al reconocimiento de un saber filosófico, en un pueblo donde no se dio el pensamiento objetivo.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MITO QUETZALCÓATL

SUMARIO: 1. Una supuesta cultura milenaria. 2. El personaje. 3. Quetzalcóatl ¿extranjero? 4. Su doctrina. 5. La profecía de Quetzalcóatl.

1. UNA SUPUESTA CULTURA MILENARIA

Ciertamente, la figura mitológica de Quetzalcóatl, es el centro de gravedad de todas las creencias y ritos de los aztecas. Pero como toda la cultura de ese pueblo mexica, esas creencias y esos ritos, hallaban su antecedente en una tradición antigua, proveniente de civilizaciones pretéritas, bastante lejanas en el tiempo. La mitología azteca no es creación de este pueblo, sino herencia de los pueblos anteriores, cuya existencia se fue sucediendo en el tiempo, pero en un asiento común. De ahí la unidad de ciertos aspectos de la vida de los antiguos pobladores de Mesoamérica, en general, y del Anáhuac, en particular.[1]

Los antecedentes históricos, legendarios y confusos, del pueblo azteca se remontan a una antigüedad ciertamente milenaria, de la cual, este pueblo representa la tercera etapa, porque hay otras dos, que sin duda le fueron matrices. "El primer florecimiento de esta cultura, data probablemente de los tiempos teotihuacanos (siglos I-VII d.C.); se continúa a través del período tolteca (siglos IX-XI d.C.);

[1] El más destacado estudioso del pensamiento prehispánico, es el doctor Miguel León Portilla. Su obra fundamental es *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, U.N.A.M., 1959. Una presentación resumida de esta obra, es *El pensamiento prehispánico*, primer capítulo del libro *Estudios históricos de la filosofía en México*, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, con ocasión de la celebración en México, del XIII Congreso Internacional de Filosofía, en el año de 1963.

y pasando por otras etapas intermedias, culmina con el esplendor azteca, que concluye con la conquista de México (siglo XVI d.C.).

"Acerca del período más antiguo, o sea el teotihuacano, se conservan en el gran centro ceremonial, esculturas, pinturas e inscripciones calendáricas, así como en los textos, mitos y tradiciones más o menos legendarias. De esta época parecen datar las raíces más hondas de la ulterior vida religiosa del mundo náhuatl.

Los testimonios históricos acerca de la época tolteca, son ya mucho más abundantes. Permiten un mejor acercamiento a sus instituciones y formas de vida. Gracias a ello, es posible entrever cuál fue la concepción teológica del sabio y sacerdote Quetzalcóatl, que tanto habría de influir en los tiempos siguientes.[2]

2. El personaje

La antigua visión del mundo que animaba la vida de los aztecas, fue producto de las enseñanzas, recogidas por la tradición, del venerado sabio y sacerdote Quetzalcóatl. Pero del carácter mítico de estas enseñanzas, participa el propio personaje.

¿Quién fue Quetzalcóatl? "Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl" (el que nació un día 1–caña, nuestro príncipe), hijo de Iztacmixcóatl y Chimalma, nació, para bien de los hombres, en el Altiplano Central de México, en el año de 843, o en el de 895, o en 935, o en 947, o en 1156... ¿Nació? Porque según minuciosos estudios de las fuentes, se ha podido, desde negar su existencia, hasta afirmar que murió en Uxmal, en la Pirámide del Adivino, el día 4 de abril de 1208, a las seis de la tarde, tiempo de Yucatán.

"El problema no nace, como pudiera suponerse, en el momento en que hombres llegados de extrañas tierras, vencedores y dominantes, confeccionan a su arbitrio la historia de los derrotados, con elementos dispersos de la tradición indígena. Lo hicieron, no cabe duda, en mayor o menor grado; pero la naturaleza elusiva del personaje histórico más vigoroso de Mesoamérica, surge siglos antes del violento encuentro de América y Europa. Después, la fuerza misma del rey-sacerdote barbado, agitó la pluma de los escritores, la de

[2] Miguel León Portilla, *El pensamiento prehispánico,* pág. 21. Texto que tomaremos como base en este capítulo.

algunos hasta desarrendarla, y oscilando entre el rigor científico y la fantasía más loca, fue acercándose Ce Acatl, peligrosamente, a los límites en los que la imprecisión de los perfiles de los grandes hombres, puede empezar a provocar la indiferencia de los historiadores.

"Las fuentes indígenas, parecen haber sido elaboradas con una delectación malévola por confundir a los futuros historiadores; no sólo son muchas las que nos hablan de Ce Acatl, sino detalladas; no sólo muchas y detalladas, sino contradictorias. El nombre mismo se reproduce con otras denominaciones, y se menciona en épocas diferentes, y en distintos pueblos...".[3]

"Historias y mitos nahuas hablan de Quetzalcóatl, como el gemelo precioso, que nació en el siglo IX d.C., y siendo aun muy joven, se retiró a vivir solitario en la región de Tulancingo, para consagrarse a la meditación y el estudio. A los veintitantos años de su edad, fue buscado por las gentes de Tula, para que viniera a ser su gobernante y guía.

"Quetzalcóatl edificó en Tula cuatro grandes palacios, desde donde comenzó a gobernar a los toltecas, a enseñarles las artes que él mismo había aprendido, y sobre todo las ideas religiosas a que había llegado en sus meditaciones. Su pensamiento iba a dar nuevo sentido a una más antigua visión del mundo, preservada en la simbología, y en varios mitos comunes a distintos pueblos de la América Media.

"El hombre debía consagrarse en la tierra, imitando la sabiduría de los dioses, a la creación y cultivo de la *Toltecáyotl*, o sea, el conjunto de las artes e instituciones de los toltecas. El cuadro maravilloso del mundo tolteca, en el que todo era abundancia y creación artística, no llegó a confundirse con el más elevado ideal del antiguo sabio y héroe cultural, cuyo verdadero ideal era la sabiduría, la cual sólo se podía alcanzar superando la realidad presente, en el mundo de la luz y la sabiduría.

"Quetzalcóatl tuvo que irse de Tula, forzado por la presencia de hechiceros venidos de lejos, con el empeño de introducir el rito de los sacrificios humanos. El sacerdote tuvo un momento de debilidad, en que rompió su vida de abstinencia y castidad; pero arrepentido, volvió a erigirse para afirmar de nuevo las ideas a las que había

[3] Alfredo López Austin, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, U.N.A.M., 1973, págs. 9-10.

consagrado su vida. Marchó hacia Cholula, entregándose de lleno a su propia concepción religiosa, desde donde emprendió su decidida búsqueda del mundo de la luz y la sabiduría, emigrando hacia el oriente, hacia *Tlilán Tlapalan,* el país de los colores negro y rojo."[4]

3. QUETZALCÓATL ¿EXTRANJERO?

La tradición de las enseñanzas de Quetzalcóatl, referida por los naturales de distintos pueblos a los españoles, motivó en éstas diversas conjeturas, que dieron origen a muy variadas interpretaciones. "Pudiera alguien aventurar la afirmación de que la primera noticia que tuvieron los españoles acerca de Quetzalcóatl fue en marzo de 1517, cuando Francisco Hernández de Córdoba llegaba a Yucatán. Así hace suponerlo Pedro Mértir de Anglería, al decir que 'vieron los españoles que los indígenas de Yucatán tenían cruces, y al preguntarles por su origen, mediante las lenguas, contestaron algunos que al pasar por aquellos parajes, un cierto varón, hermosísimo, les había dejado dicha reliquia como recuerdo; otros dijeron que en ella había muerto un hombre más resplandeciente que el Sol. De cierto, nada se sabe.

"Queda, pues, la noticia de las cruces, confirmada por otras fuentes, como punto de arranque de una idea que confluiría más tarde con la del Quetzalcóatl viajero. La cruz es el primer indicio que creen descubrir los europeos, de contactos previos entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Pronto, algo semejante al bautismo, a la confesión, a la comunión, a las ideas del diluvio, de una torre y de confusión de lenguas, de tres personas divinas, y de una virgen que concibe, vendrían a preocupar hondamente a los cristianos.

"Dos caminos hay, para explicar la existencia de estos indicios: 1º el contacto sobrenatural de las fuerzas maléficas que merodean en las Indias Occidentales, alejadas aun de la tradición redentora, de las verdades y de las instituciones divinas. Y 2º el contacto redentor de una corriente apostólica, cuyo registro se ha escapado a la historia del Viejo Mundo. Muchos años después, fray Juan de Torquemada, desarrollaría al máximo la teoría fincada en la presencia del Demo-

[4] León Portilla, *op. cit.,* págs. 26 y ss.

nio en estas Indias. En tanto que la segunda solución, afectaría considerablemente la biografía de Ce Acatl."[5]

La segunda tesis ha dado material para muchas opiniones acerca del origen no americano del personaje Quetzalcóatl. La mayor parte de ellas consideran que el sacerdote náhuatl, fue Santo Tomás, el apóstol, por las variadas coincidencias entre ambos (los dos gemelos, los dos blancos y barbados, los dos usando túnica talar, los dos predicando el bien, los dos caracterizados por su devoción a la cruz, y el hecho de que en la tumba del santo en Meliapor, India, donde fue martirizado, está esculpida un ave, igual a la que se utiliza en México para significar a Quetzalcóatl. Todas estas opiniones coinciden con las supuestas pruebas que se dan en Yucatán, en Guatemala, en Perú y hasta en Brasil, acerca de la prédica del apóstol Tomás, antes de la llegada de los europeos.

Pero no para ahí la leyenda del Quetzalcóatl extranjero. Dos opiniones más, y más infundadas, se han venido arguyendo: Una, dice que hacia el siglo IX, unos navegantes islandeses, extraviados, llegaron por el Atlántico hasta las costas de México, y que por la región de Pánuco penetraron al continente; de entre ellos, uno, el más sobresaliente por su físico y por su santidad, llegó hasta Tulancingo y entró en contacto con los nativos, quienes lo hicieron su rey (Quetzalcóatl vikingo). La otra, dice que, dadas las cualidades de Quetzalcóatl, de sacerdote, legislador, amigo de la paz, favorecedor del arte y en general civilizador, y sobre todo, dada la época en que apareció, puede ser Votán, un sacerdote que predicó entre los tártaros y los tibetanos, pues su patria era el Asia Oriental (Quetzalcóatl budista).[6]

He ahí pues, un asunto más, en las arduas tareas de investigación de los futuros historiadores.

4. Su doctrina

La doctrina de Quetzalcóatl, expresiva de la antigua visión tolteca del mundo, puede resumirse en cuatro puntos fundamentales:[7]

---

[5] López Austin. *op. cit.*, pág. 13.

[6] Además del libro de Alfredo López Austin, ya mencionado, se recomienda para el estudio de este asunto, la consulta de Cecilio A. Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, México, Ed. Porrúa, 1982.

[7] León Portilla, *op. cit.*, págs. 33 y 34.

"PRIMERO, la concepción del universo con sus cuadrantes, sus pisos celestes e inferiores, y su existir intermitente en las varias edades o soles, con la amenaza siempre presente de un fin violento. Y nótese la peculiaridad de la visión tolteca de los cielos cósmicos, la cual, a diferencia de otras formas de pensamiento fatalista, abre la puerta a diversas posibilidades. Cada edad o sol puede concluir en forma súbita, pero también es posible que siga existiendo, ya que en realidad, su ser depende de los dioses, y la voluntad de los dioses permanece desconocida a los hombres.

"SEGUNDO, la afirmación de una suprema divinidad dual, principio que engendra y concibe *(Ometéotl)*. Dueño de la cercanía y de la proximidad *(TloqueNahuaque)*, respecto del cual, las numerosas parejas de dioses, parecen ser meras manifestaciones, símbolo de su omnipresencia.

"TERCERO, el descubrimiento de un sentido y misión del hombre en la tierra, siguiendo el pensamiento de Quetzalcóatl: participar en la creación de la *toltecáyotl*, el conjunto de las artes de los toltecas, imitando así la actividad del dios dual, hasta encontrar en lo que hoy llamamos arte, un primer sentido para la existencia del hombre en la tierra.

"CUARTO, la convicción de que para encontrar una raíz más profunda, es menester superar la misma *toltecáyotl*, en busca de *Tlilan Tlapalan*, la región del color negro y rojo, el mundo de la sabiduría. La idea, transformada en símbolo y mito, de que es necesario trasponer, gracias a la meditación que busca el saber, la realidad presente en la que todo es como un plumaje de quetzal que se desgarra, para alcanzar una especie de salvación personal en el acercamiento al dios dual, cuyo ser se encuentra más allá de las aguas inmensas, en el misterioso *Tlilan Tlapalan*."

5. LA PROFESÍA DE QUETZALCÓATL

"Quetzalcóatl sabía que hacia el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlilan Tlapalan*, la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez separarse del mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción. Quetzalcóatl

y algunos de los toltecas marcharían algún día a esa región del saber, a *Tlilan Tlapalan*".[8]

Emigró por el oriente, rumbo a la región de la luz, perdiéndose en la inmensidad de las aguas. Pero prometió regresar. Y esa promesa, permaneció vigente hasta los aztecas, y removió sus espíritus, a la llegada de los españoles.

Pero el mito de Quetzalcóatl da para más. También estuvo en Yucatán, sin saberse si esto fue antes o después de su salida de Tula; allí, los mayas le llamaron *Kukulkán,* e igualmente, aprendieron de él, las artes, el trabajo, la práctica de la moral, y sus doctrinas religiosas. Igual que el Anáhuac, Yucatán está limitado al oriente por mar, lo cual aumenta la confusión, acerca de si su partida fue desde la península o desde el centro del continente.

Sin embargo, lo que subsistió fue la célebre promesa de regresar; y en ambas regiones se esperaba tal regreso. Así fue como, la presencia de los españoles, hombres blancos y barbados, sugirió, tanto en Yucatán como en México, la presencia de Quetzalcóatl o de sus emisarios.

Pero esa creencia, pronto tuvo que ser eliminada por los naturales de dichas regiones, al comprobar, dolorosamente, por la experiencia, que el trato de los recién llegados, en nada se asemejaba a lo que había enseñado el legendario y mítico personaje.

Todo lo relativo a Quetzalcóatl, está envuelto en el mito, en la conjetura, en la contradicción, o en la fantasía; supuestos que se aventuran dentro del mundo de lo no conocido pero supuesto o atribuido. Así, de ese personaje mítico, y de las doctrinas que se le atribuyen, de ninguna manera puede hacerse filosofía, a menos que se tenga de ésta, también una noción mítica, mágica o fantasiosa.

---

[8] *Ibid,* pág. 32.

CAPÍTULO TERCERO

EL "PENSAMIENTO" DE ALGUNOS PERSONAJES NAHOAS

SUMARIO: 1. Los *tlamatinime*. 2. El "pensamiento" de Netzahualcóyotl. 3. El "pensamiento" de Tlacaélel. 4. El "pensamiento" de Tecayehuatzin y sus dialogantes.

1. LOS *TLAMATINIME*

Como en todas las sociedades, aun en las primitivas, hay un hecho que es constante: la educación, por medio de la cual se conservan los bienes culturales, y se promueve su progreso. El titular principal de esa acción (pues toda la sociedad participa en ella, aunque de manera indirecta y sin un éxito seguro), es el maestro, a quien en una denominación más amplia, por su proyección general, se le suele llamar también educador. Así, maestro y educador, cumplen una misión semejante; más precisa y eficaz el primero, más general y dispersa el segundo.

Entre los nahoas, existió ese personaje, a quien se le llamaba el *tlamatini* (el que sabe algo), nombre que en estricto sentido corresponde al maestro, aunque los indigenistas, se afanan en señalar que era el sabio o filósofo, lo que nos proponemos aclarar enseguida.

Pese a una anotación marginal, evidentemente ajena a la obra original de Fray Bernardino de Sahagún, donde, a la altura de la palabra *tlamatini* se anota "sabios o filósofos", con rasgos muy ajenos a los del fraile autor, no puede admitirse tal significado, a menos que se confundan los términos sabio y filósofo, aplicando a la filosofía el simple significado etimológico.

Al margen del empeño indigenista de enaltecer por cualquier medio las huellas de la cultura prehispánica, es bueno aclarar, en

obsequio de la pedagogía, que al igual que la filosofía, merece todo reconocimiento y respeto profesional, la relación que existe entre filósofo y maestro (o educador). Por el significado de la función que uno y otro cumplen en la sociedad, el primero explicando una concepción del mundo y de la vida, y el segundo formando a los integrantes de esa sociedad, dentro de los marcos de la dicha cosmovisión, se comprende que: "todos los filósofos son educadores, pero no todos los educadores son filósofos".[1]

La diferencia entre filósofo y maestro, para adjudicar el carácter de uno o del otro, al *tlamatini*, se puede apoyar en el propio texto náhuatl, traducido por León Portilla, en que se describe y caracteriza al personaje.[2] Después de leer cuidadosamente el siguiente texto, de la literatura náhuatl, se verá si describe más a un filósofo que a un maestro (en la noción más elevada de éste, claro está).

"El *tlamatini*: una luz, una tea,
una gruesa tea que no ahuma.
Un espejo horadado,
un espejo agujereado por ambos lados.
Suya es la tinta negra y roja,
de él son los códices,
él es el dueño de los libros de pinturas.

Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas,
es guía en los negocios humanos.

El buen *tlamatini* es cuidadoso
y guarda la tradición.
Suya es la sabiduría trasmitida,
él es quien la enseña,
sigue la verdad
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.

[1] José Manuel Villalpando, *Filosofía de la educación*, México. Ed. Porrúa, 1992.
[2] Miguel León Portilla, *El pensamiento prehispánico*, México, U.N.A.M., 1963, págs. 42 y 43.

Es maestro de guías,
les da su camino,
de él uno depende.

Pone un espejo delante de los otros,
los hace cuerdos, cuidadosos;
hace que ellos adquieran un rostro.
Se fija en las cosas,
regula su camino,
dispone y ordena.
Aplica su luz sobre el mundo.
Conoce lo que está sobre nosotros
y la región de los muertos.

Es hombre serio;
Cualquiera es confortado por él,
es corregido, es enseñado.
Gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza.

Conforta el corazón,
conforta a la gente,
ayuda, remedia,
a todos cura".

2. El "pensamiento" de Netzahualcóyotl

"Netzahualcóyotl nació en Texcoco, en 1402; fue hijo del rey Ixtlilxóchitl; muerto su padre, y dominado su país por el poderío de Azcapotzalco, vivió una juventud azarosa, enmedio de persecuciones. Aliado a los aztecas, logró la independencia de Texcoco, al que finalmente gobernó. Su reinado, que duró hasta 1472, fue una época de esplendor, en la que florecieron las artes y la cultura. Edificó palacios y templos, jardines botánicos y zoológicos; fue consejero de los reyes aztecas, y como arquitecto, dirigió la construcción de calzadas, las obras de introducción del agua a México, la construcción de los diques para aislar las aguas saladas de los lagos, e impedir futuras inundaciones. Se le conoce como el rey poeta. Por su convicción personal, no aceptaba las doctrinas bélico-religiosas de sus vecinos

los aztecas. Consagró largas meditaciones a esclarecer el enigma de los rostros y corazones humanos; su punto de partida fue su propia experiencia del tiempo y del cambio sobre la tierra, pues aquí, todo cambia, se desvanece y se destruye.

"Estoy embriagado, lloro,
me aflijo, pienso, digo,
en mi interior lo encuentro;
si yo nunca muriera,
si yo nunca desapareciera.

Allá donde no hay muerte,
allá donde ella es conquistada
que allá vaya yo.
Si yo nunca muriera,
si yo nunca desapareciera."

"Las doctrinas religiosas aceptadas por el gobierno y por el pueblo, acerca de la supervivencia de los guerreros como compañeros del sol, o de una vida feliz, o teniendo que hacer frente a peligros y pruebas en la región de los muertos, eran ya objeto de duda en la mente de Netzahualcóyotl, y la expresa preguntándose a dónde hay que ir, o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a 'donde de algún modo se vive', o donde la muerte no existe":

"¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
que nadie vivirá para siempre.
Aún los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
que nadie vivirá para siempre."

"Netzahualcóyotl mismo enderezó su corazón, es decir, que dio un nuevo sentido a su movilidad, a su fuerza dinámica. Fortalecido su corazón, declara haber descubierto el significado profundo de 'flor y canto', expresión del arte, y símbolo para acercarse, gracias a él, a la realidad:

"Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor,
¡ojalá no se marchiten!"

"Su corazón habrá de encontrar flores y cantos, con vida y raíz, para que no se marchiten:

"No acabarán mis flores
no cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo,
se reparten, se esparcen.

Aun cuando las flores
se marchiten y amarilleen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro."

"Y es que, como añade el mismo Netzahualcóyotl, el corazón de quien ha descubierto flores y cantos, ha nacido para cantar, tiene su casa en la primavera que nunca termina. Por los senderos de flor y canto, expresó su pensamiento acerca de quien es como la noche y el viento, el dador de la vida, que en su libro de pinturas ha hecho el boceto de nuestros rostros y corazones, el arbitrario inventor que también escribe y dibuja flores y cantos:

"Con flores escribes, Dador de la vida,
con cantos das color,
con cantos sombreas
a los que han de vivir en la luz.
Después destruirás a águilas y tigres;
sólo en tu libro de pinturas vivimos
aquí sobre la tierra.
Con tinta negra borrarás
lo que fue la hermandad,
la comunidad, la nobleza,
Tú sombreas a los que han de vivir en la luz."[3]

[3] *Ibid,* págs. 44 a 53.

CRÍTICA. Es indudable el carácter poético de las expresiones de Netzahualcóyotl. Es admirable la penetración en los secretos que abrazan la vida de los humanos, y la aspiración a una claridad para comprenderlos. Pero ni la poesía, ni sus motivos, ni sus formas, es filosofía. No lo es, lo cual no implica que tampoco sea "flor y canto".

3. EL "PENSAMIENTO" DE TLACAÉLEL

"Tlacaélel nació en Tenochtitlán, el año de 1398, hijo del rey Huitzilíhuitl, y hermano de Moctezuma Ilhuicamina. Su primera actuación pública tuvo lugar hacia 1427, cuando los aztecas se enfrentaron al reino de Azcapotzalco, unidos con Netzahualcóyotl, lucha en que éstos tuvieron la victoria. Convertido Tlacaélel en asesor y consejero del gobierno, aconsejó al rey Itzcóatl que se reunieran todos los libros de pinturas de los vencidos de Azcapotzalco y de otros pueblos vecinos, con el fin de destruirlos y quemarlos, para poder redactar la nueva historia de la nación azteca. Así, la historia del pueblo azteca, nació a partir de las concepciones de Tlacaélel, y contenía los hechos que sólo él consideraba conveniente reconocer.

"En esa historia, Huitzilopochtli es quien preside la actual quinta edad, o sol de movimiento. Esta edad, había comenzado a existir gracias al autosacrificio de los dioses, que con su sangre hicieron otra vez posible la vida. La sangre es el agua preciosa, que contiene la energía vital que mantiene vivos a los hombres. Era pues, necesario corresponder al sacrificio de los dioses, ofreciéndoles el mismo líquido precioso que da fortaleza y que impide la muerte. Así, elevando el número de sacrificios de hombres, cuyo corazón y cuya sangre se ofrendaran a Huitzilopochtli, podría fortalecerse y conservarse indefinidamente la vida del sol.

"Para poder realizar más fácilmente las ofrendas de sangre, Tlacaélel introdujo entre los aztecas la práctica de las "guerras floridas"; éstas eran luchas con los estados vecinos, emprendidas con el único fin de obtener prisioneros, futuras víctimas para el sacrificio. De esa manera, el pueblo azteca, gracias a las guerras floridas y a las de conquista, aparece en el pensamiento de Tlacaélel, cumpliendo una misión extraordinaria, de resonancias cósmicas: impedir el cataclismo que pueda poner fin a la edad en que vivimos:

"Este es el oficio de Huitzilopochtli,
nuestro dios.
Para eso fue venido:
para recoger
y traer así a su servicio
a todas las naciones,
con la fortaleza de su pecho y de su cabeza."

"Tal es el meollo de la concepción místico-guerrera, pensada por Tlacaélel, para hacer posible la grandeza de los aztecas. Proclamada y transmitida por medio de sus libros de pinturas o códices, de himnos y poemas, la que pudiera llamarse 'filosofía del pueblo del sol':

"¡Huitzilopochtli, el joven guerrero,
el que anda arriba, va andando su camino!
'No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas,
porque yo soy el que ha hecho salir al sol'.
El portentoso,
el que habita en la región de las alas."

"La visión del mundo de los aztecas, cuyo sentido último y radical es la guerra, fue la creación suprema de los mexicas, Gracias a él, esa visión, fundada en el concepto y en la realidad de la lucha, llegó a identificarse como la actividad propia de los aztecas:

"Con nuestros dardos,
con nuestros escudos,
está existiendo la ciudad.

Allí, donde se tiñen los dardos,
donde se tiñen los escudos,
están las blancas flores perfumadas,
las flores del corazón:
abran sus corolas las flores del que da la vida,
como perfume aspiran en el mundo los príncipes:
es Tenochtitlan."[4]

CRÍTICA. La determinación caprichosa del origen de la historia, no puede dar una imagen objetiva de ésta, y con ella, del acontecer

[4] *Ibid*, págs. 53 a 63.

humano que explica. Pero en cuanto al contenido de la concepción del mundo y de la vida de los aztecas, las guerras floridas, los sacrificios humanos y la antropofagia ritual, realmente no son elementos con los que se pueda construir una filosofía, de reconocimiento válido y universal.

4. El "pensamiento" de Tecayehuatzin y sus dialogantes

"También la lírica fue cultivada entre los pueblos nahoas. Es célebre la reunión de gentes importantes de otros pueblos, por el año de 1501, a que convocara el príncipe de Huexotzinco, Tecayehuatzin, a fin de conocer lo que ellos consideraban, bajo la denominación común de 'flor y canto', como expresión que connota el mundo del arte y del símbolo.

"En el diálogo con cada uno de los invitados, se expresan en un lenguaje literario, las diversas opiniones de los varios invitados, acerca de la poesía, el arte y el símbolo: 'flor y canto'. El diálogo lo inicia el propio Tecayehuatzin:

> "¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra...?
> Sólo con flores circundo a los nobles,
> Con mis cantos los reúno
> En el lugar de los atabales.
> Aquí en Huexotzinco he convocado esta reunión.
> Yo, el señor Tecayehuatzin,
> he reunido a los príncipes:
> piedras preciosas, plumajes de quetzal.
> Sólo con flores circundo a los nobles."

"Las preguntas de Tecayehuatzin tuvieron varias respuestas. La primera fue de Ayocuan Cuetzpaltzi, señor de Tecamachalco, para quien el arte y el símbolo son un don de los dioses:

> "Del interior del cielo vienen
> las bellas flores, los bellos cantos.
> Los afea nuestro anhelo,
> nuestra inventiva los echa a perder...
> ¿He de irme como las flores que perecieron?
> ¿Nada quedará de mi fama aquí en la tierra?

"Al menos mis flores, al menos mis cantos.
Aquí en la tierra es la región del movimiento fugaz.
¿También es asi en Quenonamican,
el lugar donde de algún modo se vive?
¿Hay allá alegría, hay amistad?
¿O sólo aquí en la tierra
hemos venido a conocer nuestros rostros?"

"Otro de los invitados, Cuauhtencoztli, opina con todo pesimismo, acerca de la verdad de flor y canto:

"Yo, Cuauhtencoztli aquí estoy sufriendo.
¿Tienen en verdad, raíz los hombres?
¿Mañana tendrá todavía
raíz y verdad nuestro canto?
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos,
Pero somos indigentes.
¡Oh amigos nuestros!"

"Un nuevo participante, Xayacámach, afirma que flor y canto, son, al igual que los hongos alucinantes, el medio mejor para embriagar los corazones, y olvidarse aquí de la tristeza. Cuando en las ceremonias sagradas se consumen los hongos, uno mira visiones maravillosas, formas evanescentes de diversos colores, todo más real que la realidad misma. Pero después, ese mundo fantástico se desvanece como un sueño, deja al hombre cansado y no existe más:

"Las flores que trastornan a la gente,
las flores que hacen girar los corazones
han venido a esparcirse.
Han venido a hacer llover
guirnaldas de flores,
flores que embriagan.
¿Quién está sobre la estera de flores?
Ciertamente aquí es tu casa:
En medio de las pinturas, habla Xayacámach"

"Otras varias opiniones se formulan acerca del mismo tema. Alguien dice que sólo recoge flores, para techar con ellas su cabaña,

junto a la casa de las pinturas. El diálogo se acerca a su fin. Pero antes de terminar, el mismo Tecayehuatzin, vuelve a tomar la palabra. Su corazón sigue abierto a la duda; su propósito sigue siendo saber si flor y canto sea tal vez la única manera de decir palabras verdaderas en la tierra. Pero al menos, flor y canto es lo que hace posible nuestra amistad:

"Ahora, ¡oh amigos!
escuchad el sueño de una palabra:
cada primavera nos hace vivir,
la dorada mazorca nos refrigera,
la mazorca rojiza se nos torna un collar.
Sabemos al menos que son verdaderos
los corazones de nuestros amigos."[5]

CRÍTICA. Definitivamente, a esto, de ningún modo se le puede considerar filosofía; sin que la negación signifique el menor desaire, en cambio exalta el valor poético. A semejanza de unos juegos florales de nuestras ferias provincianas, o de un intercambio de opiniones entre amigotes, es un empeño por hacer sobresalir una opinión entre varias, lo que verdaderamente es contrapuesto al trabajo de la filosofía.

[5] *Ibid*, págs. 63 a 68.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

CAPÍTULO PRIMERO

EL SIGLO XVI

SUMARIO: 1. La conquista y la colonización. 2. La naciente cultura novohispana. 3. Dos enfoques del pensamiento filosófico colonial: humanismo y escolástica.

1. LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN

El descubrimiento de América trajo, como consecuencias explicables, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Estos tres acontecimientos, han de explicarse precisamente así, dentro del marco histórico en que se dieron; y no hay manera, al menos dentro de un criterio objetivo y crítico, de considerarlos en otra forma, o desde otro punto de vista. Colón creyó haber llegado a Asia, porque en su tiempo se reconocía solamente tres partes del mundo: Europa, África y Asia; y hubo que inventar, luego de conocida la realidad geográfica e histórica, el concepto de América, como algo que tomó presencia universal, luego de su ubicación dentro de la nueva comprensión del mundo. Así también ocurrió con la conquista del Nuevo Mundo, empezando por la de las islas del Caribe; como emisarios de un poderoso imperio, los primeros conquistadores asumieron la debida actitud de tratar de someter a los habitantes de las tierras descubiertas, al dominio de los Reyes Católicos. Y de semejante hecho histórico, se derivó, también, la consecuente necesidad de colonizar las tierras sometidas, mediante la conquista; pero esta colonización, respondió, igualmente, a la convicción española de sumisión a la autoridad religiosa de la Iglesia, de extender sus dominios, para ser escenario de una difusión del cristianismo, existiendo, además, el hecho de la partición que del mundo de entonces, hizo el Papa Alejandro III, concediendo la mitad oriental a la Corona de Portugal,

y la otra, la occidental, a la Corona de España, para los mismos objetivos de predicación del cristianismo, dejando las cuestiones temporales y terrenales, a la autoridad de los respectivos países.

Así fue como la conquista del Nuevo Mundo, empezó en la isla La Española (hoy Repúblicas Dominicana y de Haití), que era el punto de llegada de todas las expediciones, por haber sido la primera tierra que tocó Colón, y el itinerario hacia ella, se estableció como necesario. La guerra de conquista se operaba, sobre el criterio medieval y escolástico de la "Guerra justa", porque era emprendida con la mira de incorporar a los naturales al cristianismo, y de someterlos a los reyes de España. Pero ahí nació la primera gran cuestión ideológica: los naturales de las tierras descubiertas, a quienes se denominó genéricamente "indios" ¿serían capaces de asimilarse a la nueva forma de vida traída por los españoles?; y la consecuente: ¿podrían los españoles implantar en el Nuevo Mundo esa forma de vida? Saltaba a la vista que entre los indios y los conquistadores existía un enorme desnivel de cultura y de capacidad para vivir el nuevo modelo, en las condiciones que imponía la nueva realidad.

Y el problema, no sólo se vivía de manera concreta, en la cruda realidad, sino que además se planteaba dentro de las sutilezas de un ambiente intelectual y académico; lo primero en las tierras conquistadas, entre el fragor de las armas y el choque de las pasiones y los intereses, y lo segundo en el ámbito en las universidades y los conventos, mediante discusiones doctorales.

A la historia de la filosofía interesa, precisamente lo segundo, por tratarse de un riguroso problema antropológico; pero éste, influenciado radicalmente por la realidad constatada en el trato con los indios, y de cuya impropiedad daban testimonio, precisamente los frailes predicadores del cristianismo, que se vieron enfrentados por quienes trataban de auspiciar la ventaja para los conquistadores.

La forma más cómoda y fácil que se encontró, por parte de estos últimos, fue la de considerar a los indios como seres no racionales, como una especie biológica inferior a la humana, aunque superior a la de los animales; y esto, a pesar de la opinión de la Reina Isabel la Católica, basada en una idea bien elaborada y precisa acerca de la capacidad de los indios, acaso basada simplemente en su sentimiento humano y cristiano.

Naturalmente que esta opinión de la irracionalidad de los indios, y de su no humanicidad, fue inmediatamente debatida por los

defensores de la dignidad de los naturales, quienes, dentro el espíritu cristiano y de vasallaje a los reyes de España, formulaba estas objeciones: 1º postular un nuevo concepto, para llamar a esta nueva especie de seres, que no cabrían ni en el de hombres, ni en el de los animales conocidos; 2º oponerse, no ya al matrimonio de españoles con indias, sino a todo trato sexual con ellas, pues eso significaría incurrir en el pecado de bestialidad; 3º desistir de convertirlos al cristianismo, y 4º dar un sentido completamente distinto a la legislación sobre las Indias. Las dos últimas objeciones significaban, por sí solas algo del todo inaceptable, y acaso fueron el apoyo decisivo a la postura de los defensores de los indios.[1]

Como quiera que haya sido, al consumarse el establecimiento del régimen colonial en las Indias, tomaron forma y fuerza estas dos posturas encontradas: la primera, de un menosprecio por los indios, representada por los conquistadores y los encomenderos, en busca de su beneficio; y la segunda, asumida por los misioneros, en busca de la cristianización de los indios. Y esta divergencia de opiniones, dio pie a una polémica que trascendió el Nuevo Mundo, y ocupó las opiniones más elevadas de la jerarquía académica y eclesiástica. Especialmente en la isla La Española, que había sido descubierta en 1492, se exacerbó esta controversia, a tal grado, que en 1511, el fraile dominico Antonio de Montesinos, pronunció su célebre sermón en pro de los derechos humanos de los indios, recriminando a los conquistadores y encomenderos la cruel y horrible servidumbre a que habían sometidos a los indios, haciéndoles esas detestables guerras; y lanzó estas cuestiones, que fueron definitivas: los indios ¿no son hombres? ¿no tienen alma racional? Lo único que logró Montesinos, fue influir un poco, para que en las Leyes de Burgos, de 1512, se señalaran algunas formas de protección corporal y espiritual para los indios.

En México, la colonización española se inició, una vez consumada la conquista, el año de 1519, y con un régimen semejante al

[1] José Ma. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1951, pág. 17. El Padre Gallegos Rocafull, es prácticamente el precursor y el modelo de los investigadores sobre el pensamiento colonial en México. Su carácter de transterrado, y su extraordinaria adhesión por lo mexicano, hicieron de él, no sólo un catedrático universitario encumbrado, sino un sacerdote ejemplar, auténtico guía espiritual de su numerosa grey, a través de su ejemplo, consejo y enseñanza.

establecido en las islas del Caribe; aunque la formidable labor misionera empezó en plenitud hasta 1524, llegados los primeros doce misioneros franciscanos. Por las informaciones que Cortés envió al Emperador, y éste al Papa, reconociendo la gran extensión territorial de lo que ya era llamado la Nueva España, se decidió erigir la primera diócesis, la cual se estableció en Tlaxcala, el año de 1519, siendo pues el primer obispo en la Nueva España, el dominico Fray Julián Garcés un eminente hombre de letras, y consumado humanista. Ante el maltrato y humillaciones de que eran objeto los indios, Garcés envió al Papa una extensa carta, que era toda ella un fervoroso alegato a favor de la causa de los indios. En dicha carta, no sólo defendía la racionalidad de los indios, su aptitud para ser evangelizados, y por lo tanto su libertad, sino también hacía un elogio de sus grandes capacidades para las ciencias y las artes, sino también sus virtudes íntimas y sociales.[2]

Resultado de estas gestiones de fray Julián Garcés y de sus enviados a Roma, fue la bula *Unigenitus Deus,* promulgada por Paulo III el 2 de junio de 1537, y seguida siete días después, por la *Sublimis Deus,* cuyo texto es este:

"La verdad misma que no puede engañarse ni engañar, sábese que dijo al destinar predicadores de la fe al oficio de la predicación: *Euntes docete omnes gentes.* A todas, dijo, sin ninguna excepción, como quiera que todos son capaces de la doctrina cristiana de la fe. Lo cual viendo y envidiando el émulo del mismo género humano que se opone a todos los buenos a fin de que perezcan, escogió un modo hasta hoy nunca oído para impedir que la palabra de Dios se predicase a las gentes para que se salvasen y excitó a algunos de sus satélites que deseosos de saciar su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales y meridionales y otras naciones de que hemos tenido noticias deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven. Por tanto Nos que, aunque indignos, tenemos en la tierra las voces del

[2] Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pág. 78. El Padre Beuchot, religioso dominico, es, en la actualidad, la figura más representativa dentro de los estudios de la filosofía colonial en México. Su extensa y acuciosa obra, es un auténtico legado de saber y penetración, apoyado en una auténtica sabiduría, y un criterio recto.

mismo Señor nuestro Jesucristo y que con todas nuestras fuerzas procuramos reducir a su aprisco las ovejas de su grey de él que nos están encomendadas y que están fuera de su aprisco, teniendo en cuenta que aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercaron a ella con muchísimo deseo y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos, sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán al conocimiento de los cristianos, aun cuando estén fuera de la fe, no están, sin embargo, privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas; más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud." [3]

2. La naciente cultura novohispana

La cultura occidental se universalizó al correr del tiempo, y en ese proceso apareció América. La realidad de América planteó dos problemas: el de su invención como ente geográfico, es decir, como un Nuevo Continente, y no como parte de Asia, y el de su invención como proceso histórico-universal, es decir el de su origen y desarrollo como un ente histórico.

Como hecho geográfico, América ofreció la posibilidad de ensanchar el escenario para el desarrollo de la cultura occidental, mediante la expansión de la cultura europea, cuyos hombres la inventaron. Y como hecho histórico, significó, a partir de ese momento, el nacimiento y el desarrollo de las actividades humanas, así, bajo el signo de la propia cultura europea, y desde ese mismo ángulo, significó también el asomo del hombre euroamericano, a lo que habían sido tales actividades humanas en su cronología autóctona anterior.

---

[3] Citada por Gallegos Rocafull, *op. cit.*, pág. 34. Una información complementaria, a la vez que erudita y ortodoxa, puede buscarse en las obras de Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947; y *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus, de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana, 1991. En fin, trascendiendo los límites señalados a este trabajo, es de considerarse la erudita obra (como todas la suyas), de Mauricio Beuchot, *La querella de la conquista; una polémica del Siglo XVI*. México, Siglo XXI, 1992.

América tuvo significado histórico, a partir de su incorporación a la cultura occidental, tarea esta última, en la cual correspondió predominantemente a España, realizar las acciones decisivas para encauzar el curso de su desarrollo cultural.

Incorporada América al panorama geográfico, surgió la necesidad de incrementar en el Nuevo Mundo la actividad humana típica de España y de Europa. Pero esa expansión geográfica planteó también la exigencia de una expansión cultural, porque la colonización española del siglo XVI, respondía a conceptos humanísticos, a actitudes civilizadoras, y a propósitos de grandeza nacional, siendo la metrópoli un país que vivía de la tradición épica, por sus recientes luchas contra los árabes y que guardaba una fidelidad cabal a la Iglesia católica.

Superada la controversia sobre la humanicidad y la racionalidad de los naturales de América, aparecieron las cuestiones atañederas al complejo proceso de culturización del Nuevo Mundo, a imagen y semejanza de la metrópoli; por ello se operó un proceso imitativo del régimen familiar, de las relaciones sociales, de la organización política y económica, de las actividades culturales, del lenguaje, y de la religión, en un auténtico trasplante de los patrones de vida, cuyo rendimiento superior fue la difusión de contenidos espirituales, tanto por medios ambientales, cuanto por vías escolares, difusión que dio frutos de alto reconocimiento, y de efectivo provecho.

En el trasplante cultural escenificado en América, la educación fue el factor decisivo, y los productos de tal educación, en la convivencia, en las universidades, o en el desempeño de la humanicidad y de las letras, fueron objeto de un completo reconocimiento y hasta de admiración. Y el nivel cultural alcanzado y vivido en la plenitud de la vida colonial, adquirió una significación propia, robustecido por los elementos autóctonos asimilados, que le dieron su sello peculiar, y lo ubicaron en el curso del proceso histórico de Occidente. El establecimiento de la imprenta en América, fue uno de los hechos culturales más relevantes del siglo XVI.

El trasplante cultural planteó una primera exigencia: llevar a los naturales hacia un cambio de su vida, cambio que gradualmente comprendía la adopción de usos, prácticas y costumbres de la civilización occidental. La obra humanizante reclamada aquí, correspondió a la práctica de una *educación fundamental*, que antes de integrarse en formas superiores o especializadas, atendió a la necesidad de la

población dominada, de vivir humanamente, según el modelo admitido como mínimo, en cuanto a condiciones de vida y a atributos culturales. Dicha obra educativa, en los albores de la Colonia, tomó su forma concreta en las *misiones*.

Titulares de esa obra educativa, magna por sus proporciones, y decisiva por su significación, fueron los misioneros, frailes de las diferentes órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas), que con ejemplar actitud se entregaron a la realización de su tarea civilizadora. Todo en los naturales era diferente: organización social, costumbres, religión, lenguaje, conocimientos, ocupaciones... la única coincidencia, además de la humanicidad física, era la humanicidad racional, admitida y defendida por los religiosos de las misiones, que encarnaban el tipo del educador de la época: humanistas cultos, religiosos piadosos, luchadores esforzados, maestros abnegados: Bartolomé de Olmedo, Pedro de Gante, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, fueron en la Nueva España, modelos de misioneros.

No se trataba simplemente, a través de la acción educativa de las misiones, de difundir una nueva fe religiosa, sino de enseñar a los aborígenes a vivir una nueva forma de vida. La enseñanza específica de contenidos religiosos se diluía dentro de la educación general, y ésta tomaba la forma de encauzamiento de la vida misma. El centro de actividad, más que educativa humanizante, fue la misión; en ella se congregaban frailes y naturales, para aprender, mutuamente, los primeros, la lengua, las tradiciones y las costumbres, para poder penetrar en el ánimo colectivo; y los segundos, la forma de construir sus casas, de fabricar su vestido y su calzado, de preparar sus alimentos, de cultivar la tierra, de ejercer algunos oficios indispensables... y también la nueva lengua, los nuevos conocimientos, las nuevas costumbres, la nueva religión, las nuevas formas de esparcimiento. El teatro misional, y las mantas con ilustraciones dibujadas, fueron métodos de elevado valor didáctico en la obra misionera. Y las muchas deficiencias fueron de índole cuantitativa, porque no fue cosa sencilla civilizar a un continente, con tan limitados recursos humanos.

De las concentraciones humanas mayores, surgieron las principales poblaciones y ciudades, que fueron centros sociales, económicos, políticos y religiosos, de una amplia región; y en tales centros, la acción educativa trascendió la forma vital, para especificarse en

metas más elevadas y complejas, y por tanto, en contenidos adecuados. De la misión se pasó a la catequesis eclesiástica, y luego a la educación escolar.

El sistema de escuelas repitió la organización que privaba en España, introduciendo las variantes que imponía la circunstancia americana. Una escuela elemental de primeras letras, trató de difundir la cultura intelectual básica; una escuela media, de estilo tradicional, se propuso educar a la juventud con una dirección jurídico-humanística, o literario-religiosa, y una escuela superior, que en ocasiones se constituyó en universidad, cultivaba los niveles superiores de las disciplinas clásicas. Las instituciones diferenciadas fueron colegios para huérfanos, para expósitos, para operarios menores, y para indígenas nobles; esto último, en un intento por preparar una clase directora, a la vez que por conocer y cultivar las lenguas, la literatura, los conocimientos, las costumbres, la historia, y la concepción del mundo, propias de los naturales.

Producto de la conciencia humanística que envolvía a España hacia el siglo XVI, fue la labor de este país, que lo convirtió en heraldo de la cultura occidental en el Nuevo Mundo. Semejante obra pudo realizarse, merced de la legislación y a la política de sus monarcas, inspiradas ambas en un espíritu cristiano, con una proyección que superaba lo eclesiástico, para cubrir toda la vida social en sus complejas manifestaciones.

Más en el caso de las leyes, que en el caso de los funcionarios encargados de cumplirlas, el espíritu humanístico se puso de manifiesto en cada uno de los aspectos relativos a la organización de las colonias españolas; sociedad, familia, trabajo, comercio, cultura, educación, fueron motivo de una legislación revolucionaria por su marcada inclinación en pro de los naturales. Virreyes como Antonio de Mendoza, y obispos como Juan de Zumárraga y Julián Garcés, honran la política humanitaria en la Nueva España.

Y dentro de esa legislación imperial, es de notoria significación la que se refiere a la educación, ocupando en ella un sitio especial, el establecimiento y el sostenimiento de planteles educativos laicos, así como el apoyo a las acciones de beneficencia, promovidas por las órdenes religiosas, y destacándose, igualmente, los mandatos y preceptos sobre la cultura en general. Las ordenanzas sobre alfabetización, maestros, archivos, bibliotecas, museos, imprenta, títulos, fo-

mento de las ciencias, cultivo de las artes, etc., enaltecen la legislación española de la época.[4]

3. Dos enfoques del pensamiento filosófico colonial: humanismo y escolástica

Es un hecho que la actividad filosófica en México, se inició en la Nueva España, procedente de Europa, y a través de España. Así pues, para comprender la naturaleza de tal filosofía, es preciso reconocerla como trasunta de la española, y ésta, a su vez, como el resultado histórico de la situación ideológica de la Península Ibérica desde el siglo XV, que suele ser reconocido como el fin de la Edad Media y el principio del Renacimiento.

Con frecuencia se oye decir, que España registró un considerable retraso en su ingreso al mundo renacentista, como consecuencia de su arraigo en el mundo medieval. Esto, sin embargo, también responde a la circunstancia histórica peculiar de España, que asistió, bajo el reinado de los Reyes Católicos, al fin de las campañas para lograr la expulsión de los moros del territorio español, y al hecho del descubrimiento de América. El aparente retraso respecto de la adopción de una conciencia renacentista, y su consecuente prolongación del espíritu medieval, se explican precisamente, por una mayor asimilación de la cultura medieval, sobre todo en sus aspectos ideológicos, que permitieron un desarrollo considerable de la filosofía escolástica, a través de las universidades, al mismo tiempo que una repulsa a la moda renacentista, que conllevaba influencias del protestantismo, de la vuelta a los clásicos, del pensamiento inductivo y aun de la ciencia moderna. Semejante diferencia ideológica, no obstante fue superada en una novedosa doctrina, construida por el español Juan Luis Vives (1492–1550).

El puente entre la escolástica y el Renacimiento, que significó el pensamiento de Vives, propugnaba por un lenguaje más escogido y

---

[4] *Cfr.* José Manuel Villalpando, *Historia de la educación y de la pedagogía*, México, Ed. Porrúa, 2000. Un estudio más extenso sobre la misma cuestión, puede verse en la magistral obra de Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Ed. Porrúa, 1981. Y una versión más amplia y más profunda sobre la culturalización de la Nueva España, la ofrece Robert Ricard en: *La conquista espiritual de México*, Trad. de Ángel María Garibay K., México, Ed. Jus, 1947.

formas más flexibles, al mismo tiempo que destacaba la importancia del método inductivo y la observación más exacta de los fenómenos; así lo atestigua su célebre *Tratado del alma*. Pero Vives no se limitó a criticar los sistemas anteriores; la inteligente combinación que realizó del método inductivo con el deductivo, el no rechazo de la metafísica, al mismo tiempo que ponderaba el desarrollo de las ciencias, ha hecho que se le considere como uno de los más grandes reformadores de la filosofía de su tiempo.

A España correspondió recoger los frutos de ese pensamiento, en que se vinculaban los productos renovados de la escolástica, y la visión concreta de la realidad humana, dando con ello nacimiento a la época más gloriosa de la cultura hispánica, como lo fue su Siglo de Oro, época de grandes filósofos, que trascendieron a la teología y al derecho, como lo fueron Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo Soto (1494-1560), Francisco Suárez (1548-1617), por no citar más, y de cuyo pensamiento ha nacido el derecho internacional.[5]

Pero también en esta época se produjo una renovación de la escolástica, que, exaltando la síntesis de alma individual y vivencia religiosa, dio nacimiento a la mística, en donde sobresalieron, entre otros, el dominico fray Luis de Granada (1504-1583), el agustino fray Luis de León (1526-1591), y los carmelitas Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591).

En las letras, el Siglo de Oro español, es acaso la época de mayor brillantez; destacaron, entre tantos más, Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), Luis de Góngora y Argote (1561-1627), Félix Lope de Vega (1562-1635), Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), Tirso de Molina (1583-1648), Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), Juan Ruíz de Alarcón (1581-1639), nacido en México, y formado en España, cuya obra enaltece por igual a las letras hispanas y novohispanas.

Igualmente, las ciencias naturales, sobre todo la medicina, fueron cultivadas en España dentro de esta época, sobresaliendo Gómez Pereira (1500-1588), Francisco Vallas (1524-1592), Juan Huarte de San Juan (1529-1588), sin poder pasar por alto a Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), que realizó investigacio-

[5] *Cfr.* David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945.

nes en la Nueva España, sobre terrenos, plantas medicinales y animales del Nuevo Mundo.[6]

Y todo ello, sin pasar por alto la circunstancia de que esta época fue también la edad dorada de las universidades españolas.

Ese legado cultural, fue lo que España vertió en el Nuevo Mundo, a través de una acción colonizadora, en la que, si bien participaron conquistadores y encomenderos, con saña y ambición, también lo hicieron hombres justos y buenos. Bajo la égida de los Reyes Católicos, la colonización tuvo un carácter humano y cristiano. Y por supuesto que aquí, no tuvo ningún sentido, ni siquiera por modo imaginario, la triste sentencia que rezaba "el mejor indio es el indio muerto", sí aplicada en las conquistas de los territorios muy al norte del continente.

Pero el trasplante cultural, no significó simplemente el arribo de la nueva cultura, para establecerse en la Nueva España; fue producto de un proceso amplio, esforzado y fecundo, mediante el cual, el elemento hispánico, sufrió el embate de la influencia de los elementos con que contaba la cultura de los naturales (poesía, arte, virtudes), hasta alcanzar un auténtico mestizaje, como ocurrió, directamente, con la fusión de las razas. Así es como se reconoce que la cultura novohispana, estuvo integrada con elementos de ambas culturas, en un evidente predominio de las aportaciones españolas, que tuvieron que iniciarse con la promoción de un cambio en los hábitos fundamentales de la vida, hasta llegar a los elevados productos de una concepción del mundo, animada, no sólo de la calidad de los productos iberos, sino también con los resultantes de una educación, incluso universitaria, que empezó a operar desde mediados del propio siglo XVI.

No hay ninguna duda respecto de la importancia que significó el pensamiento español, traído a la Nueva España por académicos y religiosos. De hecho, lo que se trasplantó de España, fue el humanismo, si bien con retraso respecto del resto de Europa, pero en cambio robustecido con las aportaciones de la filosofía tradicional, abierta, ya, al modernismo, sobre todo en lo tocante al pensar científico.

Así, se puede reconocer, en el primer siglo de vida colonial, una doble vertiente en el pensar filosófico: ante todo, la dirección huma-

---

[6] Guillermo Fraile, O. P., *Historia de la filosofía española*, tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

nista, que por la situación propia de España, tuvo que ser, no la primera, sino el tratamiento directo de la cuestión humana, y a partir de éste, las fundamentaciones doctrinarias que tanto lo enriquecieron. Y en segundo lugar, la cuestión epistemológica, en donde, con base en la metodología escolástica, se emprendieron trabajos que, no sólo la aclararon, sino que la llevaron hacia su considerable progreso.

Así, el estudio de la filosofía novohispana del siglo XVI, plantea las siguientes tres cuestiones:

a) El humanismo práctico, moral, concreto, vinculado a la propia vida de los naturales, como a la convivencia y superación civil.

b) El humanismo doctrinario, de cuya dimensión teorética, se derivaron actitudes religiosas y legislaciones, acordes con la realidad vivida.

c) El cultivo de la escolástica, como método racional en pos del conocimiento, no sólo racional, que también teológico.[7]

---

[7] Según Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Ed. Herder, 1996. Se trata de la primera y única obra que abarca completo el período colonial, con lo que se ha superado la limitación impuesta por los estudios parciales o específicos, y sobre todo la muy ampliada actitud de menosprecio, y aun de intento de anulación de lo que significa la realidad ideológica de la Colonia, y de la influencia indiscutible que representa para el futuro del pensamiento en México.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL HUMANISMO CONCRETO

SUMARIO: 1. El escenario antropológico. 2. Fray Julián Garcés. 3. Fray Bernardino de Sahagún. 4. Don Vasco de Quiroga. 5. Don Francisco Cervantes de Salazar.

1. EL ESCENARIO ANTROPOLÓGICO

La práctica y la concepción humanistas, no se dieron de manera espontánea ni casual. Fueron producto de una experiencia vivida, sentida y compadecida, de los primeros emisarios de la colonización española: primeramente, los misioneros, encargados de la cristianización de los naturales, y después, los funcionarios encargados de asegurar el vasallaje de los habitantes de estas tierras a la Corona de España; en ambos casos, hombres de buena fe, empeñados en el cumplimiento de sus encargos.

No obstante, la conquista hubo de ser realizada por hombres rudos, a veces excarcelarios, hombres de mal vivir, o aventureros, que se alistaron como soldados, en una empresa que se antojaba de grandes frutos económicos, precio de una inversión que exponía, ante todo, la vida y el esfuerzo de la lucha, y luego la administración del trabajo de los conquistados, en la carga, la agricultura, o las minas. Para esta gente, la cultura y la religión, destinadas a los indígenas, no tenían ninguna significación, y en la medida de lo posible, habrían de obstaculizarlas, sobre todo, enfrentándose a quienes representaban sus titularidades.

El humanismo novohispano, es el movimiento con que, en estricto sentido, se inicia la historia del pensamiento mexicano, a partir de una realidad, pero entendido como del tipo occidental, vale decir,

enmarcado dentro de la historia universal de las ideas. No representa el humanismo novohispano, como tampoco los pensadores que le dieron forma y contenido, ni una doctrina, ni una revolución del pensamiento; más bien puede decirse que significa una concepción de la vida, cuyo valor máximo es el hombre en cuanto tal.

Así, el humanismo novohispano es, a grandes trazos, el reconocimiento de la dignidad humana en los nativos del Nuevo Mundo, con todas las cualidades peculiares al hombre, con los mismos derechos a ser tratados como hombres, y con idénticos designios como hijos de Dios.

Indudablemente que América no participó del Renacimiento, pues con su descubrimiento, apenas nació para el pensar occidental. Recibió los influjos de él, y ofreció el mejor campo para experimentar las ideas de una nueva forma de vida. La ciencia, la literatura, el arte y la filosofía hubieron de llegar, pero no como problemas centrales de la nueva vida, sino como consecuencia natural de la incorporación a la cultura que producía esa ciencia, esa literatura, ese arte y esa filosofía. En cambio, el aspecto humano del Renacimiento, sí se enseñoreó en el continente que Cristóbal Colón ofreció a los europeos.

Aparentemente, España se había quedado en la Edad Media, y su pensamiento escolástico, ya era anacrónico. Pero "de la crisis de la escolástica decadente, nace el Humanismo, con el fin de renovarla. Por lo tanto, el Humanismo se presenta como la forma de reacción frente a la escolástica decadente, para renovar, sobe un nuevo plano la mejor escolástica, y precisamente para reunir fe y ciencia, religión y razón. Pero para el Humanismo, el punto de encuentro de estos dos términos inconmensurables no es, ni la Naturaleza, ni Dios; es el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios; el hombre, en el que el Verbo se encarnó. En él se da el encuentro de Dios y la Naturaleza. La filosofía humanista es filosofía del hombre, que no sólo no reniega del cristianismo, pero ni siquiera de la mejor Escolástica, de la que se puede considerar en cierto sentido, y hasta cierto punto, como el desarrollo y la conclusión".[1]

Cierto, el movimiento renacentista no tuvo en España grandes realizaciones en la ciencia ni en el arte, pero sí las ofrece en el campo

---

[1] Michel Federico Sciacca, *Historia de la filosofía*, Trad. de Adolfo Muñoz Alonso, Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1954, pág. 262.

del Humanismo, aunque sin que pueda decirse que fue su sede. Sin embargo, el auténtico carácter de humanismo español, no se lo dan el cultivo de las humanidades, ni la difusión de las ideas utópicas acerca del hombre, porque más bien es político y religioso. "La gran crisis que en ese momento conmovió el orbe europeo, impuso a los teólogos la necesidad de enfrentarse con los problemas políticos y sociales, postergando los intereses de la ciencia y de la metafísica. La teología fue ante todo una teología aplicada. Era urgente definir la estructura jurídica de un nuevo Estado moderno, que surgía en las manos de Felipe II. El movimiento intelectual del Siglo de Oro en España, tiene pues mayor importancia para la filosofía política y jurídica, que para la ciencia o la metafísica puras." [2]

La obra de España no sólo consistió en ofrecer a la vida renacentista un campo virgen para realizarse en él; también fue de propio Renacimiento, al trasplantarse a un campo nuevo sus hombres y sus instituciones. "Son dos las direcciones principales en que se manifiesta el Renacimiento: la una entre los españoles, quienes se hacen nuevos en esta tierra, de la que se creen conquistadores, cuando en realidad son conquistados por ella, que acaba modelando a los que pretenden modelarla... la otra vertiente en que en la Nueva España se manifiesta el Humanismo, es la que mira a los indígenas, porque no se ponen a estudiarlos, sino a formarlos." [3]

El espíritu humanista en la Nueva España, tiene una característica que lo arraiga al auténtico mundo humano en que se proyecta: los indios. Por esa razón, los humanistas novohispanos, asumen verdaderamente el papel de padres de los naturales, no sólo por su relación eclesiástica, sino también por su amor al alma de estos seres, que sienten, que actúan, que piensan, que sufren, y que esperan al menos la vida bienaventurada que ofrece la doctrina cristiana. "Nuestros humanistas auténticos han tenido siempre, entre sus notas características que les dan común y novilísimo aire de familia, la vital actitud humana ante lo indígena, el cariñoso interés para la cultura de nuestros pueblos aborígenes, la armoniosa comprensión de aquel mundo mágico y misterioso que vivía América antes de la conquista española... nuestros humanistas han sabido ver también, con ágil

---

[2] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, pág. 18.

[3] José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, U.N.A.M., 1951, págs. 170-171.

curiosidad abierta a todo lo humano, los aspectos valiosos y admirables de aquellas viejas culturas, primitivas en parte, y en parte decadentes. Y basándose siempre sobre el firmísimo fundamento de la esencial igualdad de todos los hombres, blancos, negros, indios o hispanos, supieron apreciar en nuestros indios, en sus artes, en sus leyes, en sus costumbres e instituciones, todo lo que en ellos daba testimonio de su innegable capacidad creadora, de su talento artístico, y en una palabra, de su calidad y dignidad de hombres libres, y miembros de la familia humana." [4]

Por esta razón, hay que reconocer en estos humanistas, una labor práctica, con un carácter moral y un sentido cristocéntrico. Y para nuestro objeto, mencionaremos sólo a los siguientes: fray Julián Garcés, fray Bernardino de Sahagún, don Vasco de Quiroga, y don Francisco Cervantes de Salazar.

2. Fray Julián Garcés

Fray Julián Garcés, es el precursor del humanismo novohispano. Nació en Menégraga, Aragón, el año de 1452. Poco se sabe de su vida en España, fuera de su ingreso a la orden dominicana, de las enseñanzas que recibió de Antonio de Nebrija, y de sus estudios en la Sorbona. Fue consagrado obispo en 1526, y arribó a la Nueva España, el año de 1527.

Desde 1519, dos años antes de la caída de Tenochtitlan, el Papa León X, había erigido el primer obispado para el Nuevo Mundo, con sede en la ciudad de Tlaxcala, y fue designado como su primer titular, fray Julián Garcés; en 1539, el asiento del obispado se trasladó a la ciudad de Puebla de los Ángeles, donde murió el ilustre obispo en 1542.

En esta época, de inicio de la colonización, se dio una notoria injusticia en el trato que los españoles daban a los indios; por ello se elevaron quejas en contra de los primeros, y petición de justicia para los segundos. Pero los argumentos citados a favor de los naturales eran dirigidos al Emperador, y ante la circunstancia de que la disputa continuaba, sobre todo en lo referente a la capacidad de los indios

[4] Gabriel Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del Siglo XVI*, México, U.N.A.M., 1946, pág. XLIV, Bibl. Est. Univ. No. 63.

para recibir la nueva fe, los misioneros decidieron llevar el asunto hasta el Papa, haciéndose abogados de los indios, los dominicos fray Bernardino Minaya y fray Julián Garcés. El año de 1535, el obispo Garcés envió al Pontífice Paulo III, una extensa epístola, cuyo contenido eran argumentos en defensa de los indios. La razón de esa epístola, fue la de buscar en el Papa, el fallo favorable en la controversia suscitada acerca de la capacidad de los naturales para asimilar y vivir la fe cristiana.[5]

El fallo del Santo Padre fue favorable para los indios, según lo indican las bulas de junio de 1537. Y si bien, el Emperador Carlos V estaba de acuerdo con el criterio del Papa, celoso de que éste interviniera en asuntos políticos de su imperio, ordenó que las bulas referentes a los indios fueran recogidas y remitidas al Consejo, para que, estudiándolas, este organismo determinara su ejecución.

"Exhibe fray Julián Garcés en la epístola de referencia, no sólo un elevado espíritu humanista, al reconocer y alabar las cualidades de los indios como seres humanos; también su amorosa paternidad, cuando, haciendo uso de su gran erudición teológica, la pone al servicio de la causa noble y sublime de presentar ante el Papa, una apología de los indios, a quienes trataba de negárseles el derecho de participar de los méritos que la humanidad alcanzó por la Sangre de Cristo.

Dicha carta, consta de seis partes, en cada una de las cuales, el autor expone un asunto. Las partes de la carta, son: 1ª carácter de los niños indígenas; 2ª racionalidad de los indios; 3ª paralelo entre la barbarie indígena, con la antigua barbarie española; 4ª progreso de los indios en la cultura cristiana; 5ª progresos en la fe, y 6ª exhortación al Pontífice." [6]

Conocedor de la naturaleza de los indios, a fuerza de su trato constante con ellos, y sobre todo del carácter de los niños, a quienes trataba como padre, como catequista, como bienhechor y como consolador, pudo formular una exacta descripción de su modo de ser, exaltando sus virtudes de recato, modestia, no codiciosos, pacientes y dóciles; su talento en el aprendizaje de las oraciones, de la doctrina, del canto y otras artes; y su asiduidad para recibir la enseñanza que

---

[5] *Cfr.* René Acuña, *Fray Julián Garcés; su alegato a favor de los indios de Nueva España*, México, U.N.A.M., 1995.

[6] Méndez Plancarte, *op. cit.*, págs. 4 y ss.

se hacía en los templos, aceptando sin discusión que ésta se prolongara más del tiempo ordinario, en lo cual sus padres mostraban buen agrado.

Lanza un reto a quienes se atrevan a afirmar que los indios son incapaces de la fe, arguyendo sus elevadas dotes para las artes manuales, así como para la práctica piadosa que hacen de la religión que se les predica. Recrimina a quienes así se expresan, su escasa o nula participación en la obra evangélica, y su despreocupación por esforzarse en estudiar la lengua indígena y sus ingenios, señalándolos como faltos de caridad. La conducta y los decires de estos hombres que menosprecian a los indios, han incitado a los españoles a llevar hasta los naturales sus despiadadas guerras, con la convicción de que no obran mal destruyéndolos ni matándolos.

Refiriéndose a lo que con tanta insistencia se repetía de la barbarie y crueldad de los indios, la parangona con la de los antepasados de los españoles, advirtiendo que así como la barbarie ibérica ya cristianizada ha dado tantos hombres grandes en las cosas de la tierra y en las de la religión, así debe esperarse también esto de los indios. Exhibe, igualmente su confianza en la omnipotencia y caridad divinas, para que hagan en estas tierras, el milagro de una conversión total de los indios. Y admirado de la expresión simbólica de los indios, se maravilla de las pinturas que usan éstos como escritura, señalando que eso no es retraso ni barbarie.

No considera que los esfuerzos realizados para beneficio de los indios hayan sido inútiles, pues advierte grandes progresos en las lenguas castellana y latina. Pero los progresos son más evidentes en las cosas de la religión, pues los naturales se muestran gustosos de la confesión, y la hacen con claridad y completa, aceptan las amonestaciones de los frailes, sobre todo respecto de combatir el amasiato, y de no hurtar o de restituir lo robado; se muestran deseosos de que sus hijos sean bautizados, y propagan la necesidad de esto entre los demás, colaborando con los frailes mediante su insistencia ante sus parientes y vecinos.

Cuando alaba las buenas costumbres y la fe de los indios, poniendo de relieve con esto sus progresos en la vida cristiana, lo hace valiéndose de un nutrido número de ejemplos concretos, conocidos por él mismo, o que le han relatado los frailes acerca de la vida que llevan los naturales, apegada a la prédica evangélica y al afán de perfeccionamiento; la bondad que manifiestan es sincera y limpia, y

proviene de su muy poca comida y poco vestido, lo mismo que su humildad y su obediencia, a pesar de que en estas tierras hay tanta abundancia por su fertilidad.

Por último, pide al Pontífice no descuide el empeño de evangelizar, pues sería muy lamentable perder tan acomodada ocasión para hacer bien a las almas de los indios; pide que se aumente el envío de misioneros, para aprovechar la predestinación que en su piedad y en su fe muestran los naturales al escuchar con devoción los sermones, frecuentar los sacramentos, y ayudar obedientemente a la construcción de templos, pues como antes no habían visto otros misioneros, se muestran muy ganosos y prontos en hacer lo que se les indica. Y al referirse elogiosamente a la dignidad y papel del Papa, como Condestable de Cristo en la tierra, reitera la súplica de no olvidar su cometido de velar por la conservación y aumento de la fe cristiana, enviando soldados del Evangelio a donde lo requieran las necesidades, y sobre todo a la Nueva España.

3. Fray Bernardino de Sahagún

El hecho de haberse encontrado pobladas por seres humanos, las tierras descubiertas y conquistadas por los españoles, planteó el problema de su incorporación, tanto a la Corona de España, cuanto a la grey del cristianismo. Y semejante labor, tuvo necesariamente un trasfondo humano y humanizante. España, expresión máxima del Humanismo renacentista, tuvo que hacer, de la doctrina humanitaria y humanizadora, una aplicación directa e inmediata. El humanismo en la Nueva España, nació en las labores concretas y prácticas, de humanizar a los indios, a título de un verdadero compromiso moral, móvil de todas las acciones misioneras, con que se inició la auténtica colonización.

La actividad misionera fue desarrollada precisamente por frailes de las órdenes religiosas mendicantes (con algunas honrosísimas excepciones como don Vasco de Quiroga, que pertenecía al clero secular).

La razón que hizo fructífero ese celo misionero de los frailes, sin duda que fue el apoyo que, desde el obispado (y después arzobispado) dieron sus titulares en México: fray Juan de Zumárraga, franciscano, de 1528 a 1548, y fray Alonso de Montúfar, dominico, de 1553

a 1572. Con el inicio de las misiones, el año de 1523, y la culminación de su obra, luego de la muerte del segundo arzobispo, queda determinado el hecho de la fundación y organización de la iglesia en México; y fue entonces, cuando se llevó a cabo "la conquista espiritual de México".

Este hecho, en opinión de Robert Ricard[7] se explica así: "El siglo XVI, es el período fundamental en la historia y en la formación del México post-hispánico. Durante ese período se lleva a cabo, en la forma más vigorosa, aquel entrechoque de civilizaciones; en él se funden y amalgaman, se yuxtaponen los elementos americanos y las aportaciones españolas; de esta unión sale la personalidad de México, tal como es hoy día; ahí está ya en general el desarrollo íntegro del país en sus épocas posteriores. Con peso abrumador gravitará el siglo XVI sobre los siglos subsiguientes, ¡en cuántos puntos no serán estos siglos sino una evolución natural, una rareza corregida, o entorpecida por las reacciones que no pueden prever los hombres de este siglo preñado de porvenir! Este período es el más interesante, puesto en la mira de la metodología misionera."

En este campo de las misiones, sobresalió la labor de los franciscanos, auspiciada por la autoridad de Zumárraga. Hospitales, casas de cuna, escuelas elementales para indios y para indias, escuelas técnicas, y hasta un colegio de estudios superiores, en donde se cultivaban las lenguas castellana, náhuatl y latina, así como la cultura indígena, en sus diferentes aspectos, y sobre todo su historia. En esta última institución, y en esta última labor, sobresale la egregia figura de fray Bernardino de Sahagún.

Este fraile franciscano, cuyo nombre familiar era Bernardino Ribeira, nació en Sahagún, poblado de León, en 1499 o 1500; en 1514 ingresó a la Universidad de Salamanca como estudiante; en 1518 profesa en la Orden de San Francisco, tomando el nombre de Bernardino de Sahagún, como era la costumbre; en 1529 se traslada a la Nueva España, junto con otros frailes, en calidad de misionero; desde su llegada, comienza su aprendizaje de la lengua náhuatl, que usará, primero en sus labores misioneras, y luego como base de su obra escrita; recorre varios sitios, en donde hay conventos de su orden: Tlalmanalco, Tepepulco y Xochimilco, pero la mayor parte del

[7] *Op. cit.*, págs. 36 y 37.

tiempo la pasa en Tlatelolco, actuando en el Colegio de Santa Cruz, como profesor de gramática, retórica y teología; enseña a los indios de familias nobles, las lenguas castellana y latina, y con ellos perfecciona su náhuatl, así como también recoge todas las informaciones directas que puede, para conocer su cultura, sus costumbres y su historia. En 1585 pasa al convento de San Francisco de México, donde termina su magna obra escrita, y en ese mismo convento muere en 1590.

La monumental obra de Sahagún es su *Historia general de las cosas de Nueva España*, en versiones náhuatl y castellana, enriquecida con un vocabulario náhuatl-castellano.

Dicha obra está compuesta por doce libros. "El primero trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España. El segundo, del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honra de sus dioses. El tercero, del principio que tuvieron sus dioses. El cuarto, de la astrología judiciaria o arte de adivinar, que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología. El quinto, de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas, para adivinar las cosas futuras. El sexto, de la Retórica, Filosofía moral y Teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas, tocantes a las virtudes morales. El séptimo, es de la Astrología Natural, que alcanzaron estos naturales en esta Nueva España. El octavo de los Reyes y Señores, y de la manera que tenían en sus elecciones, y en el Gobierno de sus Reinos. El noveno de los Mercaderes y Oficiales de oro, piedras preciosas, y plumas ricas. El décimo de los vicios y virtudes de esta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores; de las enfermedades y medicinas contrarias; y de las naciones que han venido a esta tierra. El undécimo de las Propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras, y de los colores. Y el doceno de la conquista de México." [8]

---

[8] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Obra dispuesta y anotada por Ángel María Garibay K., México, Ed. Porrúa, 1999.

Esta monumental obra de Sahagún, aparte de la valiosísima información que contiene, fue concebida por su autor, como un instrumento indispensable en la labor misionera, en donde se encarna, justamente, su elevado sentido humanista, o mejor, humanitario. Es necesario conocer el alma de los indios, para comprender sus necesidades, saber cuáles son sus deficiencias, para poder guiarlos al bien, saber de sus idolatrías y supersticiones, de sus ablusiones y ceremonias idolátricas, porque no se han perdido del todo; y además, para legar a los que nos sucedan en la empresa misionera, un elemento valioso, para que no se encuentren a ciegas, cuando sean ellos los que prediquen el Evangelio.

El método que siguió el autor, para la realización de esta obra, consistió en reunir, mediante un adecuado convencimiento, a los caciques de las localidades próximas a los conventos, y pedirles que designaran a los ancianos más capaces, para que le informaran cuanto les preguntara acerca de su vida, de sus costumbres y sobre todo de su pasado; y aceptado esto, luego de saber que era para provecho de los propios naturales, accedieron a remitir a los informantes, mientras que un grupo de amanuenses escribían lo que el fraile les dictaba, una vez procesada la información que recibían en lengua náhuatl. Posteriormente, y tras vencer pacientemente incomprensiones, órdenes y contraórdenes, desintegración y dispersión de sus escritos y recuperación de los mismos, logró la conclusión de su anhelada obra, ya casi al final de su vida, por el año de 1585.[9]

4. Don Vasco de Quiroga

Cuando se habla del humanismo novohispano, se piensa que se trata de un trasplante simple del humanismo español, a tierras del Nuevo Mundo, particularmente de la Nueva España. Y sin embargo, la realidad histórica muestra que los hechos dados en México, si bien tenían una inspiración en el pensamiento humanista español, con todas sus influencias y modalidades, tuvieron un carácter peculiar, consecuencia natural de la realidad humana, que no era de españoles, sino de indígenas; y lo que es más, de indígenas en convivencia, pacífica o belicosa, con españoles, y que la consecuencia de esta con-

[9] *La Conquista espiritual de México*, págs. 123 y ss.

vivencia, que se ha dado en llamar mestizaje, planteó problemas muy peculiares.

Así lo hace ver el Padre Gallegos Rocafull [10] "No pudo la Nueva España, recién abierta al pensamiento europeo, vivir plenamente el movimiento renacentista, porque ¿cómo podía *renacer*, esto es, deshacer su cuerpo cultural y, rompiendo con el pasado inmediato, forjarse una nueva mentalidad y un nuevo espíritu, quien acababa apenas de nacer? El sol en América salía puro y virginal cada día y no necesitaba aumentar su luz con las confusas claridades del Renacimiento europeo, cargado con las sombras de muchos crepúsculos pasados. Por eso llega a las indias de refilón, importado por letrados y religiosos, quienes entre las ideas del viejo mundo de que vienen imbuidos, traen también las renacentistas; pero ni aun los que parecen más profundamente influidos por ellas, como un Vasco de Quiroga o un Cervantes de Salazar, viven a fondo y de verdad la gran peripecia del Renacimiento tal como se desarrollaba en Europa. Su propio Renacimiento es la gigantesca tarea en que ellos están metidos, de conquistar primero y de incorporar después todo un mundo nuevo a la cultura; esta obra de tan amplias repercusiones en las razas indígenas se refleja en ellos, en un espíritu aventurero y heroico, del que con razón se ha dicho que es la principal aportación de hecho que España hace a los grandes ideales del Renacimiento." Al pisar esta tierra "libre y bienaventurada", se sienten hombres nuevos, se emancipan de muchos prejuicios tradicionales, se abren a las sugestivas insinuaciones de un porvenir lleno de promesas, agrandan sus ideas hasta encontrar una proporción entre las enormes dimensiones de la tierra que habitan y de la misión que en ella tienen que realizar, y dejan que la fantasía se lance a crear nuevos modos y formas de convivencia, limpias de las manchas y corruptelas que afeaban las del Viejo Mundo."

"Son pues dos, las direcciones principales en que se manifiesta el Renacimiento; la una entre los españoles, quienes se hacen hombres nuevos en esta tierra, de la que se creen conquistadores, cuando en realidad son conquistados por ella, que acaba modelando a los que pretenden modelarla. Este mismo sesgo práctico dan a la otra vertiente, en que en la Nueva España se manifiesta el humanismo: la que mira a los indígenas; porque no se ponen a estudiarlos, sino a

[10] *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, págs. 169 y ss.

formarlos. La igualdad de todos los hombres, el ideal de una sociedad humana en que convivieran fraternalmente unidos, sin distinción de razas, hombres y naciones, que fueron en los humanistas europeos motivos líricos, se convirtieron en México en los fines prácticos e inmediatos de su humanismo, que fue por lo mismo vivo, integral, y verdaderamente humano."

En este ambiente social y cultural, se enmarca la figura de uno de los más grandes humanistas de la Nueva España: Don Vasco de Quiroga. Nació este ilustre personaje, en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), el año de 1470; vino a México en 1531, como licenciado en derecho, formando parte de la Segunda Audiencia, de la que fue su Presidente, cuya principal misión consistía en corregir las grandes fallas en que había incurrido la Primera.

Cuando era oidor, en 1531 emprendió su famoso experimento social de los *hospitales* en México, y en 1535 formuló su célebre *Información en derecho*, donde critica los yerros de la Audiencia anterior, expone sus ideas sobre el derecho de conquista, y formula normas para la adecuada colonización y la correcta evangelización. Era pues, un laico, pero fue tan bien vista su labor en pro de la justicia y de los indios, que fue electo, desde España, obispo de Michoacán, aun cuando no era sacerdote; por ello, fray Juan de Zumárraga le confirió todas las órdenes clericales, y lo consagró obispo en 1538.

Ya obispo de Michoacán, funda en 1543 el Hospital de Santa Marta; crea el Colegio de San Nicolás, para la formación de sus sacerdotes, enseñándoles lenguas indígenas, que él mismo dominaba; planea y erige la Catedral y su ciudad diocesana, impulsando el mestizaje, y crea escuelas para niños y para niñas, donde se enseñan también trabajos y oficios manuales, para impulsar éstos, en cada región, de acuerdo con sus propiedades naturales.

En 1550 asiste a las juntas de Valladolid, donde se opone a las opiniones de fray Bartolomé de las Casas, respecto de las encomiendas y el mestizaje. En 1554 aparece de nuevo en su obispado de Michoacán; en 1555 asiste al Primer Concilio provincial Mexicano; exige que en cada iglesia se establezca un hospital, publica un catecismo, promueve nuevos cultivos, mejora las artesanías y promueve los mercados. Finalmente, muere en Uruapan, el año de 1565.[11]

---

[11] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *La querella de la Conquista; una polémica del siglo XVI*, México, Ed. Siglo XXI, 1992.

El verdadero espíritu humanista de Vasco de Quiroga, más que en su actitud jurídica en pos de los indios, está en su obra práctica como clérigo, y sobre todo como educador. Con inspiración en la *Utopía* de Santo Tomás Moro, fundó, organizó y dirigió sus ensayos de pueblos, a los que llamó *hospitales*. Santa Fe de los Altos, en México, Santa Fe de la Laguna, en la riberas del Lago Pátzcuaro, y Santa Fe del Río, a orillas del Río Lerma. Eran auténticas colonias, asentadas en espacio propio, con calles, casas, iglesia, mercado, tierras de labranza, y demás servicios, en donde los indios realizaban una vida cívica comunitaria, bajo un régimen de justicia para todos; el trabajo en común, pero ajustado a las capacidades de cada uno; los productos del trabajo, para disfrute equitativo de todos, el gobierno por elección, y los servicios integrales, para usufructo común, recibiendo más quien más necesitaba, y trabajando todos, lo mejor posible, para bien de todos. Considerados pedagógicamente, los hospitales de Quiroga fueron escuelas granjas; con ellos se inicia en México, el primer sistema práctico de educación rural.[12]

Es la obra de don Vasco de Quiroga, producto del esfuerzo y abnegación de una personalidad que destaca "al servicio de lo que hemos llamado *Humanismo Cristocéntrico*. Don Vasco no es propiamente un filósofo, ni tampoco un escritor; es un apóstol, un hombre de acción. Es un apóstol social, y sus realizaciones se inspiraron directamente en el humanismo cristiano de Santo Tomás Moro, canciller y mártir de Inglaterra, a través del texto de su *Utopía*. Su obra y los principios que la sustentan, llevan el inconfundible sello del cristianismo más puro y evangélico; aunque, salvo el origen divino de la autoridad, y el fin de la vida en común, especificado en la perfección del hombre, el sistema y la forma de organización social, tienen un carácter platónico, en donde falta la dimensión del amor, en forma de caridad cristiana.[13]

5. Don Francisco Cervantes de Salazar

El humanismo mexicano, no se limitó a la dimensión humana, reclamada y defendida por los misioneros para los indios; el haber

---

[12] Consúltese en este sentido la obra de Francisco Larroyo, *Historia Comparada de la Educación en México*, México, Porrúa, 1981. Y también a Felipe Tena Ramírez, *Vasco de Quiroga, y sus pueblos de Santa Fe, en los Siglos XVIII y XIX*, México, Porrúa, 1977.

[13] Según Oswaldo Robles, *Filósofos Mexicanos del Siglo XVI*, México, Manual Porrúa, 1950.

recibido influencias de tipo teológico, jurídico y filosófico, fue un hecho que por manera necesaria, tuvo que manejarse a través de las lenguas que le eran propias, a saber, el griego y el latín. Y hay que recordar que, precisamente, el renacer y actualizarse de estas lenguas, fue el alma del Renacimiento. Así pues, dentro del mundo cultural, traído por los españoles al Nuevo Mundo, ocupó un lugar prominente, el conocimiento, primero, el manejo habitual después, y finalmente la enseñanza y cultivo de tales lenguas clásicas, predominantemente el latín.

Semejante cultivo en la Nueva España de la lengua latina, más que la griega, se puso de manifiesto en todas las actividades culturales de la época: la religión, el derecho, la filosofía; pero también en el uso corriente de la comunicación lingüística latina, fundada en 1528, por el maestro Blas de Bustamante, mismo que al fundarse la Universidad, fue su primer catedrático de Gramática, a la par que don Francisco Cervantes de Salazar, lo fue de Retórica.

Se trata, pues, de un humanismo lingüístico, literario, instrumento de espiritualidad y de cultura. Pero ¿de dónde vino? ¿cómo nació? No hay duda que entre los primeros españoles llegados al Nuevo Mundo, abundaban gentes que en su juventud habían aprendido, aunque fuera a medias, la lengua latina; soldados, funcionarios y clérigos, incluían en su lenguaje ordinario, expresiones latinas, que repetían de los clásicos. Pero si el Renacimiento aportó como principal producto el Humanismo, éste reconoció, en Europa, una célebre trilogía: Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives, y Tomás Moro, ligados entre sí por una íntima amistad y por el culto ferviente de la antigüedad clásica, en el que sobresale la lengua latina. Y precisamente de ellos tres, aparece la influencia en los orígenes del humanismo novohispano: la de Erasmo en Zumárraga, la de Vives en Cervantes de Salazar, y la de Moro en Vasco de Quiroga; y ello, saltando la sapientísima figura de Julián Garcés, que desde antes de su llegada a la Nueva España, era una elevada figura en el dominio de la lengua y la literatura latina.[14]

A este humanismo culto, aferrado a la elocuencia y rigor formal de la lengua latina, como expresión del reconocido nivel de cultura que se vivía en la Nueva España (por algo se llamaba a la Ciudad de

[14] *Cfr.* Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, Introducción.

México la "Atenas del Nuevo Mundo"), perteneció el afamado don Francisco Cervantes de Salazar.

Francisco Cervantes de Salazar, nació en Toledo, entre los años de 1513 y 1518. Desde joven, hacia 1538, fue discípulo de Alejo de Venegas, que era un celebrado latinista; seguramente con él aprendió la lengua latina, y también de él adquirió su pasión por los clásicos de esa lengua. En 1539 viajó a Flandes, no se sabe con qué carácter ni objeto. De regreso a España, en 1540, entró como secretario latino, al servicio del cardenal fray García de Loaisa, personaje que concentraba varios e importantes cargos eclesiásticos. El año de 1550 se traslada a México, a insinuación del Virrey Antonio de Mendoza, quien buscaba catedráticos para la Universidad que trataba de fundar en México.

En 1552 establece, en esta ciudad, una escuela particular donde enseña gramática latina. Y en la inauguración de la Real y Pontificia Universidad de México, Cervantes pronunció una oración latina, y se le nombró catedrático de retórica. En esta Universidad fue discípulo de fray Alonso de la Veracruz, y acreditó todos los grados académicos en artes y en teología. Hacia 1554, se ordenó sacerdote.

En 1558, el Cabildo de la Ciudad de México, pidió al rey que se nombrara a Cervantes, Cronista de la Nueva España. El mes de noviembre de 1567 fue electo Rector de la Universidad, cargo que desempeñó hasta el mismo mes del año siguiente; y en 1572 fue electo por segunda vez Rector de la Universidad, hasta el mismo mes del siguiente año. En el ambiente eclesiástico también desempeñó cargos importantes: En 1563, fue nombrado Canónigo de la Catedral; el año de 1571, el Consejo de la Inquisición lo designó Consultar en el Tribunal de México; no fue nombrado obispo, a causa de una intriga calumniosa, que sufrió por motivos de envidia; y en 1575, se le designó Examinador de oficios y beneficios eclesiásticos. Finalmente, el 14 de noviembre de ese mismo año, murió en la ciudad de México.[15]

La intensa vida de Cervantes de Salazar, sin embargo, no opaca el brillo de su obra, lingüística, latina, pero pletórica de propósitos didácticos, académicos, civiles y hasta costumbristas. Usó de la expresión escrita, para exaltar las esencias más caras de la cultura de la ciudad de México.

---

[15] Muy recomendable para el estudio de este personaje, es la obra de Agustín Millares Carlo, *Apuntes para un estudio biobibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar*, México, U.N.A.M., 1958.

La trayectoria de su obra, es como sigue: lector de Luis Vives desde sus años de estudio, aumentó su admiración y su aprecio por él, cuando lo conoció y trató en Flandes. En España, tradujo su *Introducción a la sabiduría*, pero más le interesó el contenido de los *Diálogos*, que también tradujo, tanto por su contenido, cuanto por su objetivo, de servir como contenido en la enseñanza práctica del latín; él mismo compuso tres diálogos, a manera de continuación de los de Vives, sobre juegos populares y regionales.

Pero en México, quiso incrementar esa obra, y con el mismo método, escribió tres diálogos más: el primero, referente a la Universidad, en una amplia y penetrante descripción dialogada, que incluye todos los aspectos de la vida universitaria de entonces (personajes, organización, local, costumbres, estudios). El segundo diálogo se refiere a la ciudad de México, y sus características concretas, describiendo calles, plazas, palacios, jardines y casas; se trata de la ciudad por fuera. Y el tercero, también referido a la Ciudad de México, habla de las costumbres y forma de vida de sus habitantes; es una descripción dialogada de la ciudad por dentro. Los tres diálogos recogidos y ordenados se han publicado bajo el título de *México en 1554*, por tratarse de hechos de estricta índole mexicana.

Aparte de un gran número de cartas, la segunda obra importante de Cervantes de Salazar, se llama *Túmulo Imperial*, y es una descripción que escribió el autor, del túmulo que levantó la Ciudad de México en las exequias del emperador Carlos V, y de las procesiones y ceremonias que con tal motivo se celebraron. En esta obra, aparte de rendir homenaje al difunto emperador, el autor se esmera en comentarios explicativos, del estilo, las formas, las actitudes y en general, los usos de la población más selecta de Europa, equiparándola con la de México, colocando a la de aquí, a la altura y dignidad de aquélla.[16]

Como se ve, no es Cervantes de Salazar un filósofo, en el sentido profesional de la palabra; pero su humanismo, su pasión por la cultura, su reconocimiento por las lenguas clásicas, y su actitud toda respecto a la vida en la Nueva España, no sólo justifican el que se le reconozca como el padre del humanismo mexicano, sino que también lo presentan como familiar a la filosofía, y en muy buena medida, propiciador de ésta.

---

[16] Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Túmulo Imperial*, México, Ed. Porrúa, 1985. Esta obra contiene, además, un Prólogo y abundantes notas, de Edmundo O'Gorman, el eminentísimo historiador que tanto enaltece la historiografía de México.

CAPÍTULO TERCERO

EL HUMANISMO DOCTRINARIO

SUMARIO: 1. El ambiente filosófico novohispano en el siglo XVI. 2. Fray Juan de Zumárraga. 3. Fray Bartolomé de las Casas. 4. Don Vasco de Quiroga. 5. Fray Alonso de la Veracruz. 6. Fray Tomás de Mercado.

1. EL AMBIENTE FILOSÓFICO NOVOHISPANO EN EL SIGLO XVI

Paralelamente a la humanización al estilo occidental, en que se empeñaron los misioneros de las órdenes religiosas que operaban en México, se planteó la cuestión, humanitaria y humanizante, pero en términos de reflexión, así por vías filosóficas como teológicas. Y en esta faena, los pensadores de México, procedentes de España, hubieron de echar mano de los conocimientos adquiridos de los grandes maestros de las Universidades de Salamanca y de Alcalá, sobre todo; pero también, hubieron de encontrar adversarios, tanto por razón de las influencias sociales y políticas, cuyos efectos se sentían en España en forma de grandes utilidades y riqueza, cuanto por la limitada aplicación de un criterio teológico, al que se subordinaba toda la reflexión filosófica, sobre todo de ascendencia escolástica.

Esto dio como consecuencia la integración de un movimiento ideológico, promovido por religiosos, que, dentro de los cánones escolásticos y teológicos, anteponían la realidad constatada y vivida, que representaba la lamentable vida de los indios, sometidos al mal trato proveniente de los encomenderos, y de la nula o mala aplicación de las leyes, más o menos humanitarias, con que se pretendía gobernar a la Nueva España y las Islas del Caribe.

Se trata, por tanto, de una filosofía con sentido social, con muy diversas proyecciones, a tenor de los problemas que se suscitaban.

De ahí la diversidad de opiniones, magistralmente expuestas, en las que, comunitariamente, se advierten argumentos fundamentados con instrumentos de la escolástica, pero influidos por el espíritu cristiano del amor al prójimo, y de la dignidad de la vida del hombre.

Así, el humanismo novohispano, que ofreció como fondo común la realidad social de los indios, se enfocó en distintas direcciones, a tenor de las necesidades que marcaban una mayor preocupación en los pensadores, religiosos en contacto pleno con la vida de los indígenas. La convicción humanista era una, pero los caminos resultaron diferentes. Veamos: fray Juan de Zumárraga, sostuvo la postura en contra de la esclavitud de los indios, fray Bartolomé de las Casas, fue un apasionado defensor de los derechos humanos indígenas, don Vasco de Quiroga, se esforzó en procurar la seguridad social de los nativos; fray Alonso de la Veracruz emprendió la defensa de los indios a través del derecho; y fray Tomás de Mercado, se preocupó por la realidad económica en que actuaban los indígenas.[1]

2. Fray Juan de Zumárraga

El humanismo encontró en la Nueva España un terreno fértil para su aplicación práctica y directa. La realidad que ofrecían los naturales de esta tierra, hubo de combinarse con un afán piadoso y desinteresado, por parte de los misioneros, por humanizarlos, dentro de los lineamientos del cristianismo católico, afán que oficialmente ostentaba el Emperador de España, por delegación del Sumo Pontífice. Uno de esos misioneros, y acaso el más importante, por la representación que ostentaba, fue el obispo fray Juan de Zumárraga.

Zumárraga era originario de la provincia de Vizcaya; nació entre 1468 y 1469. Ingresó a la Orden de San Francisco, se ordenó sacerdote, llegando a ser guardián de varios conventos de su orden, y hasta provincial de la misma. Poco después de consumada la conquista, fue propuesto, el año de 1527, como obispo de México, a donde llegó en 1528, aunque recibió la consagración episcopal hasta 1533, en España, a donde tuvo que ir, para defenderse de acusaciones que

[1] Seguimos aquí, el criterio que el P. Mauricio Beuchot O. P., expone en su obra *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, 1990, en donde ubica el pensamiento de los misioneros, como expresión humanitaria y práctica de la doctrina social cristiana en esa época, fundamentada, además, con nociones teológicas, filosóficas y jurídicas.

se le hicieron, a consecuencia del estricto cumplimiento de su función de "Protector de los indios" que le había encomendado el Emperador Carlos V. Volvió a México en 1534, y ya siendo obispo consagrado, renovó con mayor empeño su lucha en favor de los indígenas.

No solamente ayudó a los indios con su defensa corporal y con su adoctrinamiento y consuelo espirituales, sino también a través de obras materiales que realizó en bien de la Colonia: fundó los Colegios de San Juan de Letrán y de Santa Cruz de Tlatelolco, así como el Hospital de San Juan de Dios; introdujo la imprenta, y promovió la fundación de la Universidad. Fue nombrado arzobispo en 1547, y después de una intensa labor en beneficio de los indígenas, murió el año de 1548.[2]

Zumárraga escribió varias obras, tanto en su carácter de obispo, como de defensor de los indios. Su pensamiento siempre estuvo ubicado en el cristianismo católico, y sin salirse de su actitud religiosa dentro de una recta doctrina, supo combinar el rigor del método escolástico, con algunas ideas humanistas y hasta reformistas. Por ello se le reconoce una cierta influencia de Erasmo de Rotterdam, con lo que se trató de estigmatizarlo, acaso para desvanecer la fuerza de su insistencia en la defensa de los indígenas. Como humanistas, se reconocen sus obras *Doctrina breve* (1544) y *Doctrina cristiana* (1546), y como escolásticas, sobre todo, su *Segundo parecer sobre la esclavitud*, de 1536, del que aquí nos ocuparemos.

Zumárraga había recibido de parte del virrey Antonio de Mendoza, un pequeño cuestionario con estas tres preguntas: 1ª ¿Si es justo que se haga esclavos de rescate entre los indios?; 2ª ¿Si entre ellos se harán esclavos de guerra?, y 3ª ¿Si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos, y mandarlos herrar?

La respuesta a este cuestionario, que es su *Segundo parecer sobre la esclavitud de los indios*, de 1536, por el tipo de argumentos que esgrime, y porque acude a una defensa del ser humano con base en la ley divina, en la ley natural y en el derecho de gentes, es totalmente escolástica. Dicha respuesta, con sus argumentos, es así:[3]

En cuanto a la primera pregunta, si es justo que los indios se hagan esclavos de rescate, Zumárraga respondió negativamente, con

---

[2] *Cfr.* Fidel de J. Chauvet, O.F.M., *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948.

[3] *El segundo parecer de Zumárraga sobre la esclavitud*; en *Textos políticos en la Nueva España*, con selección a introducción de Carlos Herrejón Peredo, México, U.N.A.M., 1984.

una opinión en la que coincidían la mayoría de los religiosos y letrados: "No hay ley, ni razón, ni ejemplo, por donde éstos se hagan esclavos como se hacen, ni nuestra cristianidad sufre tal rescate tiránico y contra la ley natural y de Cristo, que debe abolirse del todo; y por no haber duda en esta primera pregunta, no hay que decir más."

En cuanto, a la segunda pregunta, de si se pueden hacer esclavos de guerra a los indios, Zumárraga da también una respuesta negativa, basada en seis argumentos, razones o verdades, y son estas: 1ª "Es injusta e inicua la guerra que se declara a los infieles, por virtud de cualquier autoridad sobre todo a aquellos que viven en paz y tranquilidad." 2ª "Es injusta, tiránica y violenta toda ley que va contra del honor de Dios, o de la fe católica, y de su propagación y predicación." 3ª "El fin último que movió al Papa cuando concedió estos reinos de Indias a los reyes de España no fue otro, ni pudo serlo por derecho, mas que la predicación de la fe cristiana." 4ª "Es obligación que contrajo el rey de España al recibir ese encargo del Papa, ya que el rey debe cumplir la finalidad de la predicación con ministros idóneos, y con maneras y medios adecuados, para los cuales se le reconoce al rey, corno dueño y superior por el supremo vicario de Cristo, en relación a dicha finalidad." 5ª "Sólo hay un modo único de llamar a los indios a la fe, y de predicarles el evangelio en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre y liberalidad, porque así fue como lo hicieron Cristo y los Apóstoles, dando en todo el testimonio de una vida intachable y no sojuzgando a los oyentes de la predicación y quitándoles sus bienes." Y 6ª "Los indios tienen la infidelidad, sólo por el desconocimiento o ignorancia invencible, lo que se llama 'infidelidad meramente negativa'; además, también son dados a todos los vicios que de ella dimanan, pero de una forma ordinaria, no universal, es decir: no tiene cada uno, todos los vicios. Por lo tanto, no puede acusárseles de 'salvajes', y por ello siervos por naturaleza, lo cual podría esclavizarlos."

Y en cuanto a la tercera pregunta, acerca de la declaración de guerra y esclavizar y herrar a los indios, ofrece también una respuesta negativa. Zumárraga pide al rey, que establezca como ley, el que lo primero y principal sea la predicación, y "por amor a la sangre de Cristo derramada, que se quiten ya estas que llaman los míseros y ambiciosos "conquistas", como de verdad sean ellas oprobiosas

de nuestra fe y del bendito nombre de Cristo, el cual tienen ya renegado y blasfemo estos infelices, antes que lo conozcan y les sea denunciado."

3. Fray Bartolomé de las Casas

El humanismo filosófico no se avocó a problemas antropológicos abstractos; comprendió todas las manifestaciones de la vida humana, sujetas a una cierta normatividad. Tales manifestaciones fueron la vida social, la guerra, el derecho, las actividades económicas, la religión. Así aparece la figura de fray Bartolomé de las Casas, dominico que defendió los derechos de los indios como ninguno otro; para ello acumuló una gran riqueza teórica de nociones escolásticas, aunada a una gran riqueza empírica, obtenida de sus experiencias sociales en el Nuevo Mundo. Toda su vida estuvo dedicada a esa lucha doctrinal y práctica. Los derechos humanos de los indígenas, a partir de la libertad y en contra de la esclavitud, fueron el motivo principal de todas sus especulaciones y controversias. El argumento central de su pensamiento era el siguiente: "La esclavitud, de suyo, no tiene origen en causas naturales, sino accidentales; es decir, por haber sido impuesta, en virtud de una figura jurídica." Y la demostración de esa imposición, como la lucha por cambiar esa acción jurídica, ocuparon su reflexión y sus esfuerzos

Fray Bartolomé de las Casas nació en Sevilla, hacia 1474. Poco se sabe de sus primeros veintisiete años, pero parece que en la propia Sevilla, cursó latinidad y humanidades, y que recibió las órdenes menores. En 1502 se embarcó hacia la Isla Española (hoy Santo Domingo), donde permaneció algún tiempo, para regresar a Europa, y probablemente en 1507, en Roma, se ordenó sacerdote. En 1511 se hallaba de nuevo en La Española, y escuchó el famoso sermón de fray Antón de Montesinos, en que censuró la conducta de los españoles por el injusto trato que daban a los indios. En 1513 participó en la conquista de Cuba; y aquí tomó la decisión de dedicar su vida a la defensa de los naturales. Hacia 1515, otra vez en la Española, recibió el encargo de fray Pedro de Córdoba, de viajar a España, en compañía de fray Antón de Montesinos, para abogar por los indios. En 1523 profesó como fraile dominico en el convento de la Española, e hizo vida conventual hasta 1530. Al año siguiente pasó por la

ciudad de México, tal vez de paso a Perú. Entre 1536 y 1537, junto con otros frailes se establece en Santiago de Guatemala. En 1539 asiste en México al capítulo de su orden, y después de éste, emprende un nuevo viaje a España. En 1543 es presentado para ocupar la sede episcopal de Chiapas, y al año siguiente es consagrado obispo, en Sevilla. En 1515 toma posesión de su obispado, y enfrenta muchas dificultades con las autoridades y con el mismo clero. En 1546, asiste en México a la junta de prelados; como enfrenta serias dificultades con el Virrey y con los Oidores, a quienes considera excomulgados, decide volver a España. En 1547 se encuentra ya en la Península, para no volver más a México; allí en Valladolid, promueve varías acciones en favor de su diócesis. En 1550 se produjo la sonada controversia entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que provocó una gran expectación por sus dimensiones religiosas y políticas; después de la primera parte (agosto-septiembre), se convocó a una segunda (abril-mayo) de 1551. Entre ambas reuniones, Las Casas renunció al Obispado de Chiapas. A partir de entonces, se retiró a la vida conventual, en Valladolid, donde se dedicó a la redacción de sus obras, legándolas a ese convento. Murió el 17 de julio de 1566.

Esta agitada vida del Padre Las Casas, no fue, sin embargo, obstáculo para una creación teórico-doctritiaria, amplia y contundente. Así lo hace ver el conjunto de sus obras: *Apologética historia, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, Historia de las Indias, Tratados* (en número de nueve), *Opúsculos, Cartas y Memoriales.* En toda la obra escrita de Las Casas, hay dos constantes: su interés por los indios, y su férrea convicción escolástica.

Pero sin duda que lo más sobresaliente en el pensamiento y la palabra de fray Bartolomé, es la controversia que sostuvo en 1550 y 1551, en Valladolid, con Juan Ginés de Sepúlveda. El propósito de nuestro aguerrido fraile, era demostrar lo injusto de la conquista que hizo España de las Indias, que incluía la esclavización de los naturales, la expropiación de sus pertenencias, y la imposición de una religión. A partir de Aristóteles, como buen eclesiástico, y del Evangelio, como base del cristianismo, argumentó cada una de las situaciones de la polémica. De Aristóteles, aunque también lo colocó en el infierno, por pagano, tomó el concepto de barbarie, para, a partir de él, destruir las concepciones equivocadas sobre los indios, y con base al Evangelio, clamaba respeto para la Sangre de Cristo, con la que redimió a todos los hombres (incluso a los indios), reconociéndolos no

sólo como iguales, sitio como hermanados por la caridad. Lo más, sobresaliente de la controversia, es, sin duda, la capacidad de argumentación de fray Bartolomé, testimonio de una escolástica radical y férrea, que aun admiran los escolásticos actuales.[4]

No obstante, puede afirmarse que Las Casas no fue un filósofo encerrado en el claustro y entregado a la reflexión; su filosofía fue hacia fuera, la utilizó como instrumento de lucha; sus ideas no son abundantes, pero sí repetitivas, insistentes; y su meta, la defensa de los indios, apasionada, agresiva, atrevida. Así lo conocieron sus adversarios, y así lo recuerdan sus partidarios: "Los oficios y popularidad de Las Casas como apóstol, menguan el conocimiento directo y exacto de sus escritos y de su doctrina. Por ser antípoda del intelectual puro, ni construye una teoría sistemática, ni desliga las ideas de las circunstancias y pasiones, ni divorcia pensamientos de acción; empeñado en formidable batalla, viene y va, cubriendo los puntos vulnerables, repite razones y anatemas, junta la tesis con el denuesto, salta de la exposición abstracta de orden teológico, filosófico y jurídico, al relato de crueldades y miserias. Es cierto que las ideas características de Las Casas, no son abundantes, pero sí obsecadas; poseído de una convicción, nunca se satisface con la seguridad de haber convencido, y conmovido, y contagiado a las masas y a los poderosos.[5]

La actitud polémica de fray Bartolomé, tuvo efectos que trascendieron a su muerte. La secuela de sus actuaciones, ha producido efectos que, al paso del tiempo, no se han diluido, sino al contrario, cada vez se acrecientan, y del mero campo teórico, han pasado al campo de las discusiones por el pasado, incrementadas éstas por la tradición, que exalta al héroe en cuadros y estatuas, y por el indigenismo, que tiene en el personaje, uno de sus más preciados paladines. Y en efecto, a casi medio milenio de su agitada actuación, siguen dándose opiniones y cultivándose posturas en tomo del extraordinario fraile. Así lo hace ver Edmundo O'Gorman:[6] "Por un lado se yergue el fray Bartolomé de la *leyenda blanca*, que ha hecho de él, campeón ilustre del humanitarismo en cuanto que combatió

---

[4] Véase: Bernavé Navarro, *El concepto de barbarie en Fray Bartolomé de las Casas*; en *Filosofía y Cultura Novohispanas*, México, U.N.A.M., 1998, págs. 49 a 63.

[5] *Cfr.* Fray Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, Prólogo y selección de Agustín Yáñez, México, U.N.A.M., 1951, Bibl. Est. Univ. No. 22.

[6] Prólogo de Edmundo O'Gorman, a Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, México, Ed. Porrúa, 1966.

con denuedo ejemplar, la injusticia, la crueldad y la ignorancia, tan a lo vivo encarnada en las torvas figuras del encomendero y del conquistador, y de quienes pusieron influencia y talento al servicio de sus bastardos intereses. Es el fray Bartolomé de sus apologistas pasados y presentes; el 'Padre de los Indios', de las estatuas y los discursos conmemorativos, y es, por antonomasia, el benemérito protector de los oprimidos. Por el otro lado se levanta el revoltoso y entrometido fraile, piedra angular de la *leyenda negra*, el pagado de sí mismo hasta el delirio, el enemigo de su casta y de su patria, que con la calumnia, la exageración y la extravagancia doctrinal y política, sólo consiguió desvirtuar ante los ojos del mundo, la excelencia y bondad de la mayor empresa civilizadora que ha conocido Europa, tomada tan a pecho y tan a cargo por España en sus heroicas hazañas de ultramar.

"Y así, si aceptamos gustosos, con los apologistas del P. Las Casas, que su héroe defendió con denuedo a los indios y pugnó porque se les hiciera justicia; y con los contrarios, que en ese noble empeño difamó la empresa española, exagerando crueldades de los conquistadores y excelencias de los conquistados, no por eso hemos de pensar que lo primero, lo convierte en un clarividente profeta del igualitarismo moderno, y lo segundo, en un perverso enajenado movido por el afán de difamar el nombre de su patria.

"Y en efecto, así podemos empezar a discernir en la imagen tradicional que tenemos del P. Las Casas, una singular paradoja, no desemejante a la que tanto ha obscurecido la de su ilustre contemporáneo, don Cristóbal Colón. A los dos se ha pretendido hacerlos pasar como precursores de la modernidad; al primero, atribuyéndole unos conceptos sociales y políticos que no tuvo ni pudo tener, y al segundo, una idea del mundo físico que tampoco tuvo ni pudo tener. Los dos vivieron un ocaso frente a una aurora, y la grandeza auténtica de su intervención en la historia, solamente se descubre a la luz de moribundo sol que la alumbró. Todo el ideario lascasiano, puesto tan de bulto en el gran debate con Juan Ginés de Sepúlveda, testifica la verdad de este aserto. Las nociones de fray Bartolomé acerca de la igualdad racional de los individuos de la especie humana; acerca de la justicia que asistía a los señores indígenas en ser conservados en sus derechos temporales de dominio; acerca de la perfección natural de las sociedades de los aborígenes americanos, lo honran en el más alto grado; pero eso no quita que sean un canto del cisne del

cristianismo universalista de la escolástica en agonía. La lucha de fray Bartolomé no fue la de un precursor, sino la de un superviviente, y cuando en Valladolid en 1550 discutieron Las Casas y Sepúlveda, los verdaderos protagonistas fueron aquel viejo cristianismo medieval y el nuevo cristianismo nacionalista de los Austrias... Insinuamos pues, así, la nueva imagen del P. Las Casas, el defensor, no propiamente indio, sino del antiguo ideal de la hermandad de todos los hombres, que no de la fraternidad moderna y de la cual, en su agravio, se le ha querido hacer anacrónico corifeo."

4. Don Vasco de Quiroga

El movimiento humanista en la Nueva España, no se promovió solamente desde el ángulo religioso, ni tampoco desde el interés político o económico. Como una resonancia del Renacimiento europeo, también se dio en México, traído, a no dudar por los letrados, religiosos y laicos, que aquí hicieron renacer los criterios formulados sobre todo en las universidades, para trasplantarlos o para aplicarlos.

Prácticamente la filosofía nació en México, como un reclamo de la actitud humanística; y es explicable que así haya sido, habida cuenta de la realidad humana que ofrecía la población indígena, así como de los afaces colonizadores de España y de los empeños evangelizadores de la Iglesia.

Uno de los grandes humanistas en esta dirección teórica, fue don Vasco de Quiroga, de quien hemos hablado en el Capítulo anterior, como promotor de acciones humanísticas; pero ahora habremos de considerarlo como teórico y doctrinario del humanismo.

En términos generales, la postura humanista de don Vasco, ofrece una proyección encaminada a lo que puede considerarse como la seguridad social, entendida a partir de su concepto de la organización comunitaria de los pueblos. "Todos trabajarán, pues, pero será proporcionalmente a sus fuerzas y a su salud; también la distribución de los productos será proporcional a las necesidades de cada uno." Se buscaba el desarrollo integral de cada pueblo, con lo cual tuviera seguridad; y esa seguridad, entre otras cosas, preveía ciertos riesgos, como la enfermedad, la orfandad, la vejez, la viudez, el desempleo y

el aumento de hijos. La seguridad social significaba para don Vasco, búsqueda de bienestar y perfección integral de la persona; se trataba pues, de una liberación integral.[7]

La organización de los pueblos hospitales, de ninguna manera puede considerarse como una obra caritativa simplemente. Muy por el contrario, la pertenencia a uno de ellos, implica la aceptación y el sometimiento, por parte de los naturales, a lo dispuesto por las *Ordenanzas* que formuló para el establecimiento, gobierno y convivencia de los pueblos. En tales ordenanzas, se menciona, como deber principal, el acatamiento completo de la *Doctrina cristiana*, que les dejó escrita, impresa, y aprobada por el Papa. En ella recomienda la práctica de virtudes, la renuncia a vicios, el cumplimiento de los deberes religiosos, el ejercicio de la caridad, y en general, hacer lo que sea en provecho del prójimo, o del bien común. Establece normas para la realización de los matrimonios, así como para la educación de los hijos; recomienda que a los niños se les enseñe el trabajo en el campo, como si se tratara de un juego, y a las niñas en las labores domésticas. Los trabajos materiales, de construcción, mantenimiento y aseo público, serán en comunidad. Siempre se sembrará más de lo necesario, en previsión de que el siguiente año sea malo; la vestimenta ha de procurarse que sea lo más igual para todos. Y habrá una especie de vacaciones, que brinden descanso y aun ocio. Prevé lo necesario para la salud, mediante la participación de médicos y otorgamiento medicinas, para buscar la salud de los enfermos. Señala las condiciones del gobierno de los pueblos, que será por elección de los más idóneos por su virtud y talento. En fin, establece como castigo principal, por incumplimiento de lo establecido, la expulsión del Hospital, de quienes sean acreedores a ello.

Toda esta empresa humanitaria de Vasco de Quiroga, tiene sus raíces en el humanismo renacentista europeo, especialmente en la *Utopía* de Tomás Moro, a través de quien conoció la "edad de oro", descrita por Luciano en sus *Saturnales*, aplicándola a los indios, en tanto que a los europeos los colocaba en la "edad de hierro".

En el plano filosófico y jurídico, don Vasco aceptaba en parte las ideas escolásticas en boga: del Cardenal Cayetano (Tomás de Vío, O. P.)(1468-1534), de Francisco de Vitoria, O. P. (1492-1546), de Domingo de Soto, O. P. (1494-1460), y de fray Bartolomé de las Casas;

[7] Beuchot, *op. cit.*

en las juntas de Valladolid de 1550 y 1551, coincidió con ellos en que no se debía despojar a los indios de sus bienes, máxime si se les quería convertir al cristianismo, y por tanto, resultaría injusta la guerra, ya que sus bienes les pertenecen, y los españoles no les pueden quitar sus reinos.

Todo esto, estaba contenido y argumentado por Quiroga en su célebre *Información en derecho*, de 1535. Pero hay un aspecto más, en el pensamiento de don Vasco, en que difiere de los escolásticos disputantes, y que es necesario contrastar dentro de su doctrina. Es que, a pesar de ese ideal humanista, escribe cosas muy duras en su tratado teológico-filosófico-jurídico sobre la legalidad de la conquista por parte de los españoles, y la justa guerra que se hace a los indios. Dicho tratado tiene por título *De debellandia Indis (De la guerra que debe hacerse a los indios).* Don Vasco llega a pensar que es una obligación de los españoles el brindar esa cultura de la que se ha hablado, e incluso imponerla a los indios, aun con la violencia. Asume que cualquier potestad y reino, incluso en el orden civil, viene de la Iglesia, ya que Cristo tiene el poder sobre todas las cosas, y lo da a su representante el Papa; y como ese poder fue dado por el Papa a los reyes españoles, ellos poseen a justo título las Indias. Agrega Quiroga, que no sólo hay el derecho de atacar a los indios, sino también el deber y la obligación de guerrear contra ellos, ya que no reconocen el poder de la Iglesia, ni la civilización, ni el Evangelio. Porque, dice, hay dos tipos de infieles: los que reconocen el dominio de la Iglesia, y por ello no pueden ser combatidos; y los que no reconocen tal dominio, y por ello son incapaces de tener principios, y debe hacérseles la guerra, para que aun con imposición reciban la fe.

No hay duda que este perecer de Vasco de Quiroga, es muy discutible, por la parcialidad de su fundamentación, eminentemente al servicio de la religión católica y de la Iglesia. Pero tampoco puede negarse que Quiroga, al igual que Las Casas, defendió a los indios contra la crueldad de los españoles; cada uno lo hizo a su manera, y siguiendo principios diferentes, pero de acuerdo con su propia conciencia, en forma honesta y sincera. Ambos buscaban el mismo fin, aunque Las Casas no pasó de la polémica, en tanto que Quiroga sí empeñó su esfuerzo para dar una vida mejor a los conquistados.

5. Fray Alonso de la Veracruz

No todo el humanismo novohispano, provino de España. La realidad humana que ofrecía el Nuevo Mundo, planteó problemas característicos a este pensamiento. Los seres humanos estaban allí, y pensar en ellos, en sus necesidades, en sus problemas, en su formación, en su organización, fue tarea que emprendieron los españoles cultos que llegaron a México, pero que llegaron, con ánimo de aportar lo mejor de su espíritu, de su esfuerzo y de su capacidad, primero para la comprensión de la realidad a que se enfrentaban, y luego para encauzar toda su labor humanitaria, en bien de los naturales. Frailes y pensadores, al conjuntar la humanización con la religiosidad, hicieron posible, tanto una doctrina, cuanto una obra, con la mira futura de la salvación cristiana, para sí y para los dominados ("haciendo el bien en esta vida se gana la otra"). Por eso fue que la filosofía, antes que todo, habría de plantearse, y en las mejores modalidades, las cuestiones humanas. Pero este planteamiento no era empírico, ni casual, ni improvisado; provenía de la formación y del criterio de los que luego se destacaron como humanistas: hombres ilustrados, con disciplina y método extraídos de la filosofía escolástica, tan fecundamente cultivada en España en el Siglo de Oro, y tan celosamente aplicada en México. Tal es el panorama en que aparece, en el ambiente novohispano, fray Alonso de la Veracruz.

Una de las figuras más relevantes dentro de la primera centuria de nuestra época colonial, es la de fray Alonso de la Veracruz, de cuya obra son tributarias, en primer término, la misión evangelizadora de la Iglesia, pero también la labor educativa de los primeros años de cultura novohispana, e igualmente el cultivo de la filosofía, no sólo dentro de la Universidad, que también antes y después de su participación en ella.[8]

---

[8] Por la gran relevancia que ofrece el personaje, la bibliografía sobre fray Alonso de la Veracruz, es muy amplia. Limitándonos a México, y a nuestro tiempo, se pueden recomendar las siguientes obras: Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del Siglo XVI*, México, Porrúa, 1950; José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, U.N.A.M., 1951; Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996, y Bernavé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, U.NA.M., 1998.

La fecunda vida de este singular fraile, puede resumirse así: Nació en la villa de Castueñas, provincia de Toledo, el año de 1504. De holgada situación económica, pudo formarse en las Universidades de Alcalá de Henares y de Salamanca, graduándose en Artes, en Filosofía y en Teología; se ordenó de sacerdote secular. En 1536 decidió cambiar su vida de académico por la de misionero, y aceptó la invitación de la Orden de San Agustín, para sumarse a la obra evangelizadora de América. Al llegar a Veracruz, ingresó a la Orden, y tomó el apelativo "de la Veracruz", en lugar del "Gutiérrez", que era el suyo familiar. En 1537 fue trasladado a la ciudad de México, donde fue nombrado maestro de novicios del convento. En 1540, su Orden decidió establecer en Tiripetío, un convento, con un centro e estudios, donde además se formara a los futuros frailes. En la escuela de Tiripetío, fray Alonso enseñó por primera vez filosofía; y estableció en ella la primera biblioteca; allí, además, se enseñaban las lenguas castellana, latina, azteca y tarasca. Dentro de su Orden, desempeñó varios cargos de gobierno, como prior de varios conventos y provincial. En 1552 fue propuesto como obispo, lo que rechazó. A la creación de la Universidad, en 1551 por cédula real, y en 1555 por bula papal, fue nombrado catedrático en ella, siendo el decano de la Institución, para impartir las cátedras de Artes, de Filosofía y de Teología. Además de ser el primer catedrático de filosofía, fue el primer autor de obras filosóficas, mismas que, además, fueron las primeras editadas en México en vida del autor, y después en España. De ahí el justificado reconocimiento que se le hace, de *Padre de la filosofía mexicana.* Fray Alonso anteponía el interés por los valores humanos, a la misma expansión geográfica de la Iglesia; por ello fue que, no sólo reclamaba un trato justo a los indios, sino que además, se opuso radicalmente a la imposición que se trataba de hacerles, de pagar diezmos. Semejante actitud, hizo que se le señalara como rebelde y emancipador de los indios, y por ello se le requirió para presentarse en España ante la Corte, para informar de su actitud; el viaje lo hizo en 1562. Había el propósito de retenerlo en España, por considerarlo peligroso en México, pero superados los obstáculos del juicio, del que no sólo resultó absuelto, sino reconocido su criterio a favor de los indios, pudo regresar. Durante su estancia en España, su Orden lo nombró en 1572, Superior en el convento de Madrid; y ese mismo año, Visitador General de su Orden en Nueva España, Filipinas y Perú, cargo que le permitió regresar a México, pero que, una

vez aquí, renunció a ejercer. En 1573 se encontraba recluido en su convento, y dos años después, en 1575, fue nombrado, por cuarta vez, Provincial de su Orden. Ese mismo año, fundó el Colegio de San Pablo, para la formación de sacerdotes; el Colegio lo edificó con el fondo de las limosnas, que corría el riesgo de ser canalizado a fines distintos; quería que sus frailes cultivaran las letras y el saber, que transmitieran sus conocimientos a quienes lo requerían, que fueran modelos en la piedad, y que se entregaran de lleno a la dirección espiritual de los indios. Murió un día del mes de julio de 1584; lo sepultaron en el centro de la capilla mayor del convento, y concurrieron al sepelio, el Arzobispo-Virrey don Pedro Moya de Contreras, la Audiencia Real, los Cabildos, la Universidad, todas las Órdenes Religiosas, y un gran concurso de gente, de todas clases y condiciones. Y a manera de corolario de la biografía de este ilustre varón, cabe mencionar un incidente ocurrido en su funeral: "Al postrarse ante su cadáver, cuando luego de morir estuvo expuesto al concurso, un religioso franciscano dijo lo siguiente: Beso los pies del que era santo, el cual ruegue a Nuestro Señor por nosotros."

El humanismo teórico de fray Alonso de la Veracruz, se centró todo en el derecho; y éste, visto a la luz de la individualidad personal de los indios, a la par que desde el ángulo de lo social y político. En tres obras fundamentales presenta sus propuestas: *La relección sobre el dominio de los infieles, y la guerra justa*, presentada por fray Alonso a su ingreso como catedrático a la Universidad, el año lectivo 1553-54, con ánimo de implantar aquí ese uso tan propio de la Universidad de Salamanca; la *Relección sobre los diezmos*, presentada el siguiente año escolar (1554-55); y el *Espejo de Cónyuges*, escrita en 1556, dentro de su espíritu misionero, pero imbuido de fecundas nociones filosófico-jurídicas. Consideremos brevemente, cada una de estas obras:

La primera Relección, trata sobre el dominio de los infieles y la guerra justa; y con un rigor metódico escolástico, y siguiendo los pasos de Francisco de Vitoria, la desarrolló en once dudas o cuestiones, que sintéticamente son: "Los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo, no pueden recibir tributos justamente. Los encomenderos que poseen títulos justos, están obligados a la instrucción de los nativos. Los encomenderos que han recibido un pueblo, no pueden disponer de las tierras de ese pueblo, ni aun siendo incultivadas. No es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de entregar. Las tierras quitadas a los indios les fueron usurpadas in-

justamente. Los españoles no pueden estar moralmente tranquilos con los campos adquiridos a cualquier precio. El Emperador no es el Señor del orbe, ni tampoco puede ser dueño de los bienes de sus súbditos, ni de los recibidos por concesión papal. El Sumo Pontífice no tiene la suprema potestad sobre el orbe; su autoridad es espiritual. Nada justifica la guerra de conquista a los indios; no hay títulos que legitimen esa guerra.

La otra Relección, relativa al diezmo, leída un año después que la anterior, tiene un carácter semejante, en cuanto a su oposición, debidamente argumentada, pero ahora con la agravante de que su invectiva estaba dirigida a las autoridades eclesiásticas. Lo esencial de su argumentación, es la crítica a la imposición obligatoria del pago del diezmo a los indios, recién convertidos al cristianismo, y aun a los que estaban en proceso catequístico, en estos términos: "Es un contrasentido de la autoridad eclesiástica, que evangelizó a los indios con motivos espirituales, que ahora les exija su pago en bienes materiales." [9]

El pensamiento humanístico de fray Alonso, encuentra su cima, en el *Espejo de Cónyuges*, en donde aplica un criterio de verdadero antropólogo, así empírico como filosófico; pero sobre todo, se muestra como un pensador atento al contexto cultural de los hombres entre los que trabaja. Dicha obra, es un auténtico tratado sobre el matrimonio cristiano, y sus aplicaciones e interpretaciones particulares, en razón de los indígenas a quienes evangelizaba y atendía espiritualmente. Veamos algunos comentarios a las partes más sobresalientes del Tratado: [10]

"En el artículo 4º, fray Alonso se plantea la cuestión de si, en el caso de alguien que ha tomado varias esposas, hay matrimonio con todas o sólo con una. Su respuesta es que sólo con una, a saber, la primera, pues sólo con ella puede hacerlo lícitamente, según las leyes actuales. El artículo 14 inquiere si la pluralidad de esposas se opone al matrimonio de manera tal, que vaya contra el derecho natural. Alonso responde que no es de suyo mala, pues entonces nunca habría sido vista como un bien, ni premiada por Dios. Sólo va contra

[9] Gómez Robledo, *op. cit.*, págs. XXXIX y ss.

[10] *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Introducción particular al *Tratado sobre los matrimonios*, por Mauricio Beuchot, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, y Universidad de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

el derecho natural en cuanto a sus principios segundos, no en cuanto a los primeros; y también va contra el derecho divino, revelado en el Nuevo Testamento. Se cuestiona, en el artículo 15, si se ha requerido dispensa para que la pluralidad de esposas sea lícita. Alonso da una respuesta negativa, porque la ley natural permitía esa situación. Pero si se entiende la dispensa, no como revelación, sino como dictamen de la razón, sí se requería la dispensa, que no era otra cosa sino la misma reflexión interior. Llegando al artículo 16, Alonso se plantea la pregunta de si fue lícito tener muchas esposas en tiempo, ya no de la ley natural, sino de la ley escrita. Dice que sí lo fue, ya que antes de la venida de Cristo estaba permitido. Pero no se permitía una multitud desenfrenada de ellas; y después de Cristo, ya no está permitido. Pero como lo anterior se refiere a los judíos, en el artículo 17 se pregunta si a los gentiles les fue lícito tener muchas esposas. Y aclara que sí les fue lícito antes de la ley escrita, por la ley natural. Y también antes de Cristo. Ahora bien, como ya se dijo de los hebreos, sólo por la dispensa entendida como dictamen de la razón, les fue lícito. Además, a los infieles de su tiempo, que no han conocido el Evangelio, dice fray Alonso, igualmente les ha sido lícito. Con todo, a las mujeres les fue lícito tener, con dispensa, muchos varones, y no entendida la dispensa como dictamen de la razón, sino como dispensa de la ley, pues que una mujer tenga varios hombres, va contra los primeros principios de la ley natural, dado que no puede procrear para todos ellos. En el artículo 18, se investiga si hay matrimonios con muchas mujeres. La respuesta de fray Alonso es que, en tiempos de la ley natural y de la ley antigua, lo había con aquellas que dieran su consentimiento. Y, entre los posteriores a la ley de Cristo, lo hay para quienes la desconocen. El artículo 19 inquiere si es lícito tener concubina. Si se entiende por "concubina", dice Alonso, sólo como la mujer tomada sin voluntad marital, en ningún tiempo fue lícito tenerla. Pero si se entiende como mujer tomada con voluntad marital, pero sin las mismas solemnidades que se toman las esposas, en todo tiempo fue lícito. Y sólo se les da ese nombre por ser inferiores en origen o en riquezas al varón. En el artículo 20 se pregunta qué es concubina según la ley civil. Alonso responde que no es esposa, ni los hijos habidos con ella son legítimos. Es tal, por ser de obscuro nacimiento o vida dudosa, y por no tener dote. A fray Alonso le preocupa mantener el consentimiento como lo más constitutivo del matrimonio; procura orientar las cosas a la defensa

de la monogamia y a la exclusión del concubinato. Esto es lo que la ley de Cristo prescribía y tenía que ser inculcado a los indígenas, por más que antes, su desconocimiento del evangelio lo hubiera disculpado de haber realizado todas esas prácticas."

6. Fray Tomás de Mercado

La vida social en la Nueva España estuvo integrada con elementos hispanos e indígenas, en muy variadas formas de integración étnica, y en diferentes modalidades de relación. Las actividades productivas eran principalmente la agricultura y la minería, bajo el régimen de la encomienda; y el comercio establecía los estilos de equilibrio entre las necesidades y sus satisfactores, resultando así, con gran amplitud y variedad.

Y fue precisamente el comercio, el objeto de una nueva forma de reflexión, en torno a su humanicidad y sus mecanismos, planteada a la luz de la razón y la justicia, y en su consecuencia moral. Tal fue la aportación al humanismo novohispano, de fray Tomás de Mercado.

Como ocurre con la mayoría de los personajes que tuvieron relevancia en nuestra vida cultural durante la Colonia, poco se sabe de la vida de Tomás de Mercado, salvo algunos datos aislados. Originario de Sevilla, llegó a México al principio de la década de los 50's; eso le permitió estar presente en los acontecimientos culturales más relevantes ocurridos aquí, como lo fueron, la creación de la Universidad, la publicación de las obras de fray Alonso de la Veracruz, y la difusión de los *Diálogos* relativos a México, de Francisco Cervantes de Salazar. Por el año de 1552, ingresó a la Orden de Santo Domingo, y en el Convento de ésta, en México, estudió primero, y enseñó después, artes, filosofía y teología, estudios que completó y superó en la Universidad, en donde llegó a ser catedrático. Entre 1562 y 1563, volvió a España, residiendo en Sevilla, para después trasladarse a Salamanca, a fin de aumentar sus conocimientos, y atender la edición de sus obras; en esta época aparece, en 1569, la primera edición de su obra *Suma de tratos y contratos*. En 1571 vuelve a Sevilla, para atender la segunda edición de dicha obra, y de otras, que había trabajado en México. En 1575 regresó a México; pero en la travesía lo acometió una mortal enfermedad, que lo tuvo postrado, hasta

provocarle la muerte, ya próximo a su arribo a costas de Nueva España; sus restos fueron sepultados en el mar, frente al Castillo de San Juan de Ulúa.

Tomás de Mercado abordó en su trabajos teoréticos, las cuestiones relativas a la economía, pero filosofando sobre ellas, desde los ángulos de la razón y de la justicia, como elementos para la formulación de una doctrina ético-social. En su obra arriba citada, *Suma de tratos y contratos*, se plantea el problema de los precios, a partir de las nociones de la oferta y la demanda. "No hay persona alguna que no tenga necesidad, y haya menester el favor de muchos, para poder bien vivir en esta vida. Luego, la razón provee lo necesario a semejante vida política, es decir, que este modo de congregación es para bien de todos, y a cada uno le sale el apetito de allá del corazón, o sea, a nadie dañoso, sino que a todos sea provechoso, quieto y alegre." [11]

La *Suma* de Mercado fue una obra muy exitosa, y por ello editada varias veces, incluso traducida al italiano. Esta obra consta de seis libros: el primero trata de la ley natural, de cuya razón, proviene la actividad económica de necesitar y requerir satisfactores; el segundo trata de los mercaderes; el tercero sobre los lineamientos dados por Felipe II en relación con el trigo; el cuarto sobre los cambios; el quinto, sobre la usura; y el sexto sobre la restitución.

Mercado muestra, desde su cátedra, rasgos sobresalientes de reflexión profunda y crítica, tanto en el campo teórico como en el práctico, y dentro de una actitud moralizante cristiana. La razón, que es peculiar del hombre, ha de ser teórica y práctica; por ello, la vida racional del hombre, debe asociar la teoría con la praxis, tanto en la vida personal, como con miras a lo colectivo o social. Unir la razón teórica con la razón práctica, es, precisamente, la sabiduría, la cual debe ser el fin del hombre, porque es plenitud de la vida. Así, de la naturaleza racional del hombre, proviene la ley natural, que obliga a buscar el bien y la justicia, naturales del hombre. Por la razón, el hombre hace el arte o técnica, y con ella, la industria; y esta industria, o producción de cosas, obedece a la libertad, la cual nunca debe apartarse de la razón; y cuando se busca la satisfacción equitativa de las necesidades de los demás, aparece la justicia; porque así como no se puede vivir sin alimento, tampoco se puede bien-vivir sin justicia.

---

[11] Mauricio Beuchot-Jorge Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: Lógica y economía*, México, U.N.A.M., 1990.

En el campo económico, la justicia reclama una cierta igualdad entre lo necesitado por un hombre, y lo proporcionado por otro; así surgió el comercio, que empezó siendo trueque, que luego, por limitado, llevó a la invención del comercio y del dinero. El objeto último del comercio debe ser el bien común, de ahí que lo que debe animarlo, es la recta razón, entendida como moral. Cuando al margen de la moral, los mercaderes buscan sólo enriquecerse, cometen injusticia y deben repararla, mediante la restitución de lo mal habido, como hurto.

Este entrecruzamiento de la economía con la filosofía a través de la razón moral, en que ha de basarse el auténtico fin del comercio, es la gran aportación de Mercado, quien, igualmente, señala tres fines o metas a los mercaderes: ser útiles a su nación, ayudar a los pobres, y aprovechar para la propia familia.[12]

[12] Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, 1990.

CAPÍTULO CUARTO

LA ESCOLÁSTICA EN NUEVA ESPAÑA

SUMARIO: 1. Hacia una renovación de la escolástica. 2. Fray Alonso de la Veracruz. 3. Fray Tomás de Mercado. 4. El padre Antonio Rubio. 5. Fray Diego Valadés.

1. HACIA UNA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

La vieja escolástica medieval, tan maltratada por el pensamiento renacentista, tomó en España una nueva dimensión, libre de nociones superfluas, de giros complicados, de explicaciones ociosas, y de tantos motivos externos, que hacían más difícil la captación a los estudiantes, y menos comprensible a los escuchantes de cátedras y sermones. Sobre todo las Universidades de Salamanca y de Alcalá de Henares, acogieron esta limpieza del trabajo intelectual y lingüístico, en bien de la doctrina escolástica, promovida desde los tiempos de Pedro Hispano, y renovada con los trabajos de Francisco de Vitoria en Salamanca, y de Gaspar Cardillo de Villalpando en Alcalá.

En la Nueva España, este movimiento de limpieza y sencillez del método escolástico, se promovió, pero desde los estudios, para darle sencillez y facilidad. Así lo expresa fray Alonso de la Veracruz, en la introducción a su primera obra:[1] "Dedicado hace años en esta Nueva España a enseñar la dialéctica desde sus primeros rudimentos, cuidé siempre con esmero de guiar a los discípulos como por la mano, en el camino de la Sagrada Teología, de suerte que no envejeciesen en aquellos laberintos, ni retrocediesen por la magnitud de las dificultades. Pensaba yo y consideraba a menudo cuántas vigilias y cuán-

[1] *Recognitio summularum*, editado en México en 1554, por Juan Pablos, y después reeditado en Salamanca en 1562, 1572 y 1593, y utilizado por religiosos de otras órdenes.

tas fatigas había empleado en otro tiempo, o mejor dicho perdido, en aprender aquellos silogismos caudatos, aquellas oposiciones impenetrables y otras mil cosas de este jaez, que antes ocupan y agobian el entendimiento, que le pulen, aguzan y adornan; más perjudican ciertamente, que ayudan y guían; en suma, allí sólo se aprende lo que bien podríamos olvidar. Plenamente experimentado y convencido de ello, me propuse enseñar de tal modo cuanto pertenece a la dialéctica, que quitando lo superfluo, nada echara de menos el estudioso."

Sobre todo en la enseñanza de la filosofía, como antecedente de la teología, se procedía a la formación de los alumnos con la primera parte de las llamadas "artes liberales", el *trivium*, compuesto por la gramática (latina), por la retórica (capacidad para expresarse), y por la dialéctica (capacidad para razonar). Por ese motivo, los futuros académicos tenían en el aprendizaje de esta última disciplina, el punto de apoyo para penetrar en la filosofía.

Así lo comprendieron los grandes filósofos del siglo XVI Novohispano, entre los que vamos a considerar, sobre todo, a fray Alonso de la Veracruz, a fray Tomás de Mercado, y al padre Antonio Rubio; pero también al gramático y retórico fray Diego Valadés.

2. Fray Alonso de la Veracruz

De fray Alonso de la Veracruz, ya hemos hablado en el capítulo anterior, como misionero y como humanista. Ahora lo vamos a considerar como filósofo, dada su alta significación de pensador, que con toda justicia hace que se le reconozcan como el Precursor de la intelectualidad mexicana.

Fray Alonso de la Veracruz ejerció en la Nueva España la enseñanza desde 1540, en los estudios de Tiripetío, Tecámbaro y Atotonilco, donde "leyó" artes; y en la Universidad de México, donde tuvo a su cargo varias cátedras, siendo el catedrático y decano más eminente de ella. Fundó en México el Colegio de San Pablo, a cuya biblioteca donó sus libros, y fundó igualmente las bibliotecas de los conventos de México, Tiripetío y Tecámbaro.

Sin embargo, no hay duda que su obra escrita, reviste la mayor significación, por comprender un curso completo de filosofía, por haber sido compuesta en México, para auxilio didáctico de sus cursos,

y por haber sido editada en México, y en vida de su autor. Esta obra escrita del Padre Veracruz, comprende tres obras (aparte de las ya mencionadas antes): la *Recognitio Summularum* (*Repaso, reconocimiento o examen de las Súmulas*), escrita en 1554, es una breve y clara recapitulación sobre los conceptos filosóficos y teológicos expuestos por algún sabio ilustre, y sirvió como texto en las cátedras; la *Dialéctica resolutio* (*Solución, explicación o análisis dialéctico*), escrita en 1555, es un compendio de lógica, basado en el plan, clásico entonces, de las universidades españolas, y formulado por Pedro Hispano, siendo su cualidad principal, el hacer accesible a los principiantes, las cuestiones de la lógica escolástica, en una época en que no abundaban los libros; y la *Phísica speculatio* (*Especulación o contemplación física*), escrita en 1557, que es una meditación sobre la naturaleza, dentro de la cual coloca el hombre, con su alma, y las propiedades de ésta. Vamos a considerar brevemente las dos primeras, para hacerlo después, con mayor amplitud, de la tercera, dada su importancia.[2]

En sus obras lógicas, procura el padre maestro Veracruz, hacer accesibles a los principiantes, las definiciones y las nociones fundamentales de la dialéctica. Así, en la *Recognitio Summularum* "dispone ordenadamente todo el armazón fundamental, que es previo a la argumentación dialéctica: concepto, término, proposición, juicio, etc. Expone la doctrina de las proposiciones, así como la del ascenso y descenso lógicos, o sea, la inducción y la deducción. Analiza la teoría del verbo y de la oración, tanto la categórica como la hipotética; y se ocupa de la conversión, equivalencia y modalidad de las proposiciones. Trata de los lugares dialécticos, de las operaciones del saber, como la definición, la división y la descripción. Estudia las causas: eficiente, material, formal, final, por generación y por corrupción, y termina con un breve tratado sobre la argumentación sofística y un compendio de las reglas dialécticas.

"En la *Dialéctica resolutio* expone la doctrina de los predicables, de los universales, del principio de individuación, del silogismo demostrativo, y comenta la doctrina de las categorías aristotélicas. Agrega una investigación interesante acerca de la naturaleza de la dialéctica, si es ciencia especulativa o práctica, si el ser de la dialéctica

---

[2] José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, U.N.A.M., 1951, págs. 276 y ss.

es ente de razón, si el orden lógico es de primera o segunda intencionalidad..."[3]

La tercera obra filosófica de fray Alonso de la Veracruz, por su importancia y complejidad, vamos a describirla en todos sus elementos. La *Phisica Speculatio* está compuesta por cuatro partes, y cada una de esas partes, en varios libros. Su desglosamiento, según Bernavé Navarro,[4] es el siguiente:

"*Primera parte.* Se ocupa de los temas tratados por Aristóteles, en los *Ocho libros de la física*: Libro I. *Esencia del ser físico;* Libro II. *El movimiento;* Libro III. *El infinito;* Libro IV. *La extensión.* Libro V. *El continuo;* Libro VI. *El espacio;* Libro VII. *El tiempo:* Libro VIII. *El primer motor.*

Segunda parte. Se ocupa de los seres vivos, y comprende seis libros: Libro I, Generación de los seres vivos. Libro II, Corrupción de los seres vivos. Libro III, El ser mixto. Libro IV, El ser compuesto. Libro V, Cualidades primarias del ser vivo. Libro VI, Elementos y propiedades del ser vivo.

Tercera parte. Trata de los cuerpos extraterrestres, y se compone de siete libros: Libro I. *De los meteoros;* Libro II. *De los astros.* Libro III. *Si los astros influyen en los humanos;* Libro IV. *De las tres regiones del aire o atmósfera;* Libro V. *De los cometas;* Libro VI. *De las mareas;* Libro VII. *De los rayos.*

Cuarta parte. Está dedicada a comentar *Los libros del Alma,* de Aristóteles, y se compone de tres libros: Libro I, *El alma vegetativa,* donde explica la esencia del alma; sus tres clases, según los seres animados, y las potencias del alma. Libro II, *El alma sensitiva,* donde expone la sensación en general, los sentidos en particular y sus relaciones, los sentidos externos (ver, oír, oler, gustar y tocar); los sentidos internos, el sentido común, la fantasía, la estimativa, y la memoria), y los apetitos (concupiscibles e irascibles, las pasiones, lo engañoso de los sentidos). Libro III, *El alma intelectiva,* donde aclara la unicidad del alma, las operaciones inmateriales, el conocimiento, el entendimiento (pasivo, agente, especulativo y práctico), la voluntad, el libre albedrío, y la inmortalidad e incorruptibilidad del alma."

---

[3] Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* México, Ed. Porrúa, 1950, págs. 15 y ss.

[4] Bernavé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas,* México, U.N.A.M., 1998, págs. 65 y ss.

3. Fray Tomás de Mercado

También de fray Tomás de Mercado se habló en el capítulo anterior, a propósito de su concepción ético-social de la economía. Ahora nos vamos a ocupar de su obra filosófica (dialéctica y lógica), que constituye otro de los pilares del pensamiento novohispano, con reconocimiento en Europa.

La obra de Mercado tiene sus raíces en dos autores clásicos: Pedro Hispano, como punto de partida, y Aristóteles, como apoyo para el complemento de su doctrina. Pero paralelamente a las nociones filosóficas, metafísicas y teológicas que expone, la elevada significación de nuestro fraile, está en el pulimento, en la precisión y hasta en la elegancia que dio a la lengua latina, al comentar a Pedro Hispano, y en la traducción del griego al latín, del *Organon* de Aristóteles, y de la *Eisagoge* de Porfirio.

Su propósito fue, dar a sus discípulos una versión más agradable de las obras clásicas con que se integraba la lógica, siguiendo los afanes de fray Francisco de Vitoria, que en México había ya iniciado fray Alonso de la Veracruz. Dada esta su preocupación por las buenas traducciones, por el manejo tan magistral del lenguaje, en pos de las equivalencias lingüísticas y gramaticales más adecuadas, se vincula también a fray Tomás de Mercado, con la filosofía del lenguaje.

Las obras filosóficas de Mercado, son básicamente dos: 1ª *Comentarios lucidícimos al texto de Pedro Hispano,*[5] y 2ª el *Libro de los predicamentos,*[6] Pasemos a considerar cada una de dichas obras.

La primera obra dialéctica, a la que se le llama también lógica formal o lógica menor, abre el camino para el aprendizaje de la filosofía, según los lineamientos de la nueva escolástica, la que recibió el influjo del Renacimiento, en contra de la tradición medieval. Consta de un prólogo y cinco partes.

"En el prólogo, de fuerte sabor renacentista, no sólo por la dura crítica que hace de la manera habitual de exponer estas materias, sino por el cuidado que tiene del estilo y su contante preocupación literaria, dice que su propósito es exponer esta disciplina de modo que sea útil y provechosa a todos, y expurgarla de todo el falso oropel

---

[5] *Traducción al castellano e Introducción*, de Mauricio Beuchot, México, U.N.A.M., 1986.

[6] *Traducción al castellano e Introducción*, de Mauricio Beuchot, México, U.N.A.M., 1993.

de sus defectos, volviéndola a su nativa luz y esplendor; está convencido que esta *lógica* no es muy fácil de aprender, por el inmenso fárrago de divisiones, excepciones y reglas que suelen enseñarse, y porque en la exposición de la dialéctica se muestran cuestiones teológicas y metafísicas, que dificultan el aprendizaje; su propósito es, como el de fray Alonso de la Veracruz, acomodarse a la capacidad de los principiantes, sin decir nada falso, pero callando mucho verdadero. Para mostrar la utilidad, dignidad, materia y orden de la dialéctica, establece las tres siguientes proposiciones: 1ª La dialéctica es el arte de las artes, y la ciencia de las ciencias; 2ª La dialéctica es la primera de todas las ciencias que se adquiere, y 3ª La dialéctica, para su estudio adecuado, debe abarcar, en orden de sencillez y significado, todos los elementos, racionales y lingüísticos, que intervienen en el pensamiento, para volverlo raciocinio, y después saber; su carácter es netamente instrumental." [7]

Pero si las *súmulas* corresponden a la lógica formal o lógica menor, la dialéctica propiamente dicha, es decir, la que proviene del pensamiento lógico de Aristóteles, que Mercado mismo tradujo al latín, constituye la lógica material o lógica mayor. La segunda obra lógica de Mercado, se basa en el *Organon* de Aristóteles, y como era usual, antepuesto por la *Eisagoge* de Porfirio.

La lógica magna de Aristóteles (la menor, en griego, se llama lógica parva), se inicia con el estudio de las categorías, con lo que propiamente comienza la teoría del conocimiento. Las categorías son las clases más universales de entes, y por ello los conceptos más elevados en la predicación, o *predicamentos* (de ahí el nombre de esta segunda obra lógica de Mercado).

"Las categorías son diez: la substancia, y nueve accidentes de ésta: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, posición, y hábito. De ahí pasa al tratado de la demostración, es decir, a lo constitutivo de la ciencia, donde delimita el alcance y la fuerza de la demostración, distingue lo condicional (hipotético) de lo propiamente científico (apodíctico), y expone las condiciones requeridas para que el conocimiento sea auténticamente científico en el sentido aristotélico.

"Justamente en lo relativo a este último tema, se destaca su tratamiento de los principios de la ciencia. Examina y explica las

[7] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, págs. 316 y ss.

condiciones que Aristóteles asignaba a los principios, tales como la autoevidencia, la inmediatez, la anterioridad o prioridad con respecto a las conclusiones. Toda ciencia parte de ciertos principios primerísimos, y deben conocerse de antemano. Mercado analiza y esclarece los diversos tipos de prioridad lógica, así como las distintas maneras en que una proposición científica es más conocida e inmediata. Estos son diferentes temas que han sido revalorados por la filosofía de la ciencia más actual, sobre todo en el campo de las ciencias formales." [8]

4. El padre Antonio Rubio

Toda la filosofía que se cultivó en la Nueva España, durante el siglo XVI, tuvo una ascendencia escolástica; y no podía ser de otra manera, toda vez que en España se llevó a cabo una renovación sustancial de esta orientación del pensamiento, como reacción a los embates del Renacimiento, que postulaba una exaltación de la ciencia empírica. La nueva escolástica, o la escolástica española, como también se le llama, significó un apogeo del pensamiento aristotélico-tomista. Y en la Nueva España, se dieron pensadores de la misma talla que en la Antigua. Las órdenes religiosas fueron el semillero de tales pensadores, y la Universidad, su mejor ambiente de cultivo. Así se explica cómo un agustino (fray Alonso de la Veracruz), un dominico (fray Tomás de Mercado), y un jesuita (el padre Antonio Rubio), con sus trabajos desde México, hayan contribuido, no sólo a la filosofía escolástica española del siglo XVI, sino a la cultura española toda, cuyo Siglo de Oro alcanzó en varios campos niveles asombrosos; y uno de ellos, el de la lógica, se integró con la valiosa aportación de la lógica mexicana, lo que le ha merecido un cabal reconocimiento.[9]

El tercer pensador que desde México aportó su saber en esta empresa, realizada con saber, con amor y con empeño, fue el padre jesuita Antonio Rubio, del que nos ocuparemos en seguida: "Antonio Rubio fue el organizador de los estudios filosóficos de la Compañía

---

[8] Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Ed. Herder, 1996, págs. 119 y ss.

[9] *Cfr.* Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, México, U.N.A.M., 1985.

de Jesús en la Nueva España; es también, el célebre autor de los textos de filosofía, en los cuales gran parte de la juventud europea de la primera mitad del siglo XVII aprendió esta disciplina. Durante los veinticuatro años (de 1576 a 1600), que Rubio permaneció en la Nueva España, redactó su curso filosófico que, finalmente, constó de cinco libros. A su regreso al Viejo Continente, éstos empezaron a salir de las prensas europeas, hasta alcanzar cerca de sesenta ediciones, en el lapso comprendido entre 1603 y 1641. El más difundido de ellos fue, significativamente, la *Lógica mexicana*, que logró más de veinticinco ediciones, y sirvió de texto en varias universidades. La amplia difusión de la obra de Rubio, marca un hito en la cultura colonial. En efecto, Europa (España concretamente), se afanó por recrear en el Nuevo Mundo, su cultura y su civilización. El pensamiento filosófico de Rubio es la imagen que el espejo novohispano retorna a su original." [10]

El Padre Antonio Rubio de Rueda, nació en la Villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, provincia de Valladolid, en 1548. Sus primeros estudios los hizo en la Universidad de Alcalá de Henares, y en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la misma Alcalá. En 1569 solicitó su ingreso en la Compañía, donde fue admitido en 1571, continuando sus estudios hasta graduarse en teología. A finales de 1575, la Compañía decidió que partieran a México, los padres Pedro de Hortigosa, Pedro de Morales, y el hermano Antonio Rubio, quienes llegaron a mediados de 1576. Rubio recibió las órdenes sagradas, de subdiácono, en Sanlúcar (1576). Tan pronto como llegaron a México, los tres esperados teólogos, fueron adscritos al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, para ejercer la docencia en filosofía y teología. Así transcurrieron diez años, y en 1587 profesó como padre jesuita. En 1595, la Real y Pontifica Universidad de México, le otorgó el grado de Doctor en Teología. Con ello terminó su docencia, y se dedicó a escribir, ahora en el convento de Tepotzotlán. En 1599 es elegido Procurador de su Provincia ante Roma, de donde partió al siguiente año a Alcalá, en España, para preparar la edición de sus libros; apareció el primero en 1603, muy extenso, mismo que compendió, dándole el nombre de *Lógica Mexicana*, porque él mismo decía, la pensó, la enseñó y la escribió en México, publicándose en

[10] El estudio más completo sobre el particular, es de Ignacio Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía Novohispana*, México, U.N.A.M., 1998.

Colonia en 1605, y después en Valencia en 1606. Sus últimos años los pasó en Alcalá, recluido en el convento de la Compañía, y murió en 1615.

La *Lógica Mexicana*, del Padre Rubio, es un comentario sólido y profundo de toda la lógica de Aristóteles; está dividida en dos partes: en la primera comenta la *Eisagoge* de Porfirio, y el libro de las *Categorías* de Aristóteles; la segunda abarca comentarios a los libros de la *Interpretación*, a los *Primeros* y los *Últimos Analíticos*, al de los *Tópicos*, y al de los *Elencos*.[11]

Y en cuanto al contenido de la obra, "la parte primera empieza con una introducción a toda la dialéctica, en la que enseña, como era habitual en la escolástica, que es necesaria en unos casos y útil en otros; y que es una ciencia, puesto que contiene muchas demostraciones que proceden de principios evidentes; se pregunta después, dando la respuesta admitida, si la lógica es ciencia, si es un simple hábito o simple cualidad, si es a la vez especulativa y práctica, para terminar afirmando que su objeto es el ente de razón, como el de la metafísica es el ente real.

"El tratado primero consagrado a los 'universales', está hecho en forma de comentario al libro de Porfirio; recoge después en otras tantas cuestiones los puntos principales, que va desarrollando siguiendo el método tradicional, en estas tres partes: diversas opiniones con sus respectivos argumentos, exposición de la suya con sus pruebas, y refutación de las razones de los contrarios. Sobre los universales enseña la que él llama verdadera sentencia de Aristóteles, esto es, que no sólo hay voces universales, sino que lo universal es una realidad, aunque no exista separada de las cosas singulares. Las consecuencias de esta afirmación capital las explica en varias cuestiones, en las que explica que lo universal tomado materialmente existe en las cosas, y tomado formalmente, en cuanto universalidad, es un ente de razón; que la naturaleza universal, en virtud de su propia esencia, no es universal ni singular, sino que por la individuación se hace singular, y por la operación del entendimiento, universal. Prueba después que los predicables son, ni más ni menos que cinco, porque Porfirio encontró que a esas cinco se reducen todas las predicaciones, así como Aristóteles redujo a diez predicamentos, los modos de ser de todas las cosas. La conclusión del tratado es que el ente de razón con

[11] *Cfr.* Oswaldo Robles, *supra*, nota 6, y Mauricio Beuchot, *supra*, nota 8.

fundamento en la realidad, en cuanto que es una denominación de la naturaleza a la que se atribuye, es el objeto propio de la lógica. Expone después en otros tantos capítulos, lo que son el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, dando sobre cada uno de ellos la doctrina tradicional. La exposición es clara, ordenada y fluida, y la ilustra con numerosos ejemplos.

"Comienza los comentarios al libro de las *Categorías*, con un sustancioso tratado sobre la analogía del ser, en el que estudia estas cinco cuestiones: 1ª Qué es la analogía; 2ª De cuántas clases puede ser; 3ª Si el análogo puede abstraerse de los analogados; 4ª Si el ser es análogo en Dios y en las criaturas, y dentro de éstas, en las sustancias y en los accidentes, y 5ª Si el accidente, dentro de los nueve predicamentos accidentales según Aristóteles, es análogo o unívoco. Es tal vez la parte más valiosa de toda la obra, y en la que el Padre Rubio demuestra mayor agudeza de ingenio, y mayores dotes de filósofo.

"La segunda parte contiene los comentarios a los libros: *De la interpretación, Los Analíticos, Los Tópicos* y *Los Elencos.* En el primero de ellos estudia el nombre, el verbo, y la enunciación o proposición. En el comentario, el primero de los *Analíticos* empieza, dice él, la tercera parte de la dialéctica, en la que se trata de la tercera operación del entendimiento, a la cual pertenece el silogismo, que es su objetivo adecuado. Al comentar los *Analíticos posteriores,* dice que el oficio de la dialéctica es dirigir la obra de la razón. Su primera parte ordena la primera operación, a saber, la aprehensión de los simples, cuya ordenación da lugar a las categorías o predicamentos. La segunda operación del entendimiento es componer los simples ya aprehendidos, a saber, la definición, la división y la argumentación; y esta segunda operación, la dirige la *Interpretación.* La tercera operación del entendimiento es colegir una cosa de otra, y a ella corresponde la tercera parte de la dialéctica, esto es, los libros de los *Primeros Analíticos,* en los que se trata del silogismo en común, y los libros de los *Posteriores Analíticos,* de los *Tópicos* y de los *Elencos,* en los que se trata de los silogismo en especial. Sólo la demostración es el objeto de esta parte de la dialéctica, que es más digna que todas las demás. Con esto termina esta parte y todo el libro." [12]

[12] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, págs. 316 y ss.

5. Fray Diego Valadés

La Orden franciscana se distinguió en el siglo XVI, más bien por su labor evangelizadora, que por sus trabajos filosóficos. Ello, sin embargo, no impidió que uno de sus miembros se colocara en el camino instrumental de la filosofía, ocupándose de disciplinas que le eran anteriores en su estudio, pero indispensables en su manejo, como era el caso de la oratoria (recuérdese que ésta, junto con la gramática y la dialéctica, componían la primera parte de las artes liberales, campo propio del trabajo filosófico). Porque la evangelización primero, y la cristianización progresiva después, implicaban una efectiva y sólida formación del misionero, tanto en lo doctrinario y su argumentación, cuanto en la capacidad lingüística para comunicarse con los naturales, y sobre todo, para apuntalar su convencimiento. Tal fue la convicción de fray Diego Valadés; y su labor práctica, la coronó con una obra, no propiamente filosófica, pero instrumental para la filosofía.[13]

Fray Diego Valadés fue un mestizo, producto genuino de la mezcla humana de indígenas y españoles, que habría de ser la auténtica población novohispana. Nació en Tlaxcala, por el año de 1533; hijo de un conquistador y de una mujer india. Poco se sabe de su infancia, pero de muy pequeño ya se le encontraba en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, colaborando con fray Bernardino de Sahagún, en la educación de jóvenes indios. Entró a la Orden franciscana por 1550, y en 1555, muy joven, se ordenó de sacerdote. Su ascendencia indígena, su conocimiento de la lengua náhuatl, y su cercanía con los franciscanos, lo llevaron a convertirse en un auténtico misionero, evangelizando en diversas regiones. Fue nombrado guardián del convento de Tlaxcala; por 1560 misionó entre los tarascos; posteriormente, desde los conventos de Tepeji del Río y de Tula, evangelizó a los otomíes; y también predicó a los chichimecas, desde Querétaro, Zacatecas y Durango. En 1571 fue enviado a Roma, como procurador de su provincia; allí escribió y preparó la edición de su obra *Retórica cristiana*, misma que se publicó en Perusa el año de 1579. No se conoce ni el lugar ni la fecha de su muerte, pero se

[13] *Cfr.* Gabriel Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México, U.N.A.M., 1946, Bibl. Est. Univ. No. 63.

cree que fue en algún lugar de Italia, y durante la década de los 80's; la última referencia que se tuvo de él, fue el envío, desde Roma, de un cajón que contenía objetos religiosos y reliquias, al convento de Tlaxcala.[14]

La *Retórica cristiana*, de fray Diego Valadés, tiene la peculiaridad de incluir dentro de su texto latino, descripciones de los templos indígenas de los dioses mexicanos, de las danzas autóctonas y de las fiestas aborígenes; igualmente, hace referencias entusiastas al fervor y a la sinceridad del cristianismo, por parte de los recién convertidos. Esto, naturalmente que altera el carácter didáctico que originalmente tuvo la obra, cuyo objetivo era la formación de oradores y predicadores misioneros. Ya dentro de su método propio, la obra incluye muchos elementos teológicos, y referencias a las Sagradas Escrituras, así como también importantes nociones filosóficas.

La obra en cuestión, está dividida en seis partes: en la primera trata de la definición y propiedades del orador, su relación con las artes liberales, y el argumento de autoridad. La segunda, la más filosófica, muestra una notoria influencia del pensamiento de Raymundo Lulio (1232-1316), tan preciado para los franciscanos; divide la retórica por su objeto, diciendo que puede usarse para hablar, desde Dios, hasta de las cosas instrumentales; y expone las principales partes de la retórica, que son: invención, disposición, memoria y elementos argumentativos. La tercera se refiere a la pronunciación, a los afectos motivantes, y de cómo han de emplearse éstos. En la cuarta habla sobre los géneros de causas oratorias, lo demostrativo de los discursos, la deliberación, el género judicial, y el género laudatorio. En la quinta expone las partes de la invención o construcción del discurso: exordio, narración, egresión y digresión, partición, confirmación y confutación, y conclusión. Y en la sexta aborda los tópicos o figuras del discurso, y trata igualmente de la argumentación y sus distintas clases, señalando cuáles de ellas sirven como tópicos retóricos o apoyos argumentativos de la oratoria.[15]

---

[14] Según Esteban J. Palomera, S.J., *Fray Diego Valadés, O.F.M.., evangelizador humanista de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1963.

[15] Mauricio Beuchot, *supra*, nota 8, págs. 110 y ss. Igualmente, puede consultarse el estudio de Bulmaro Reyes Coria, Gregorio Ramírez Vidal y Salvador Díaz Cíntora, *Acerca de fray Diego Valdés, su Retórica cristiana*, México, U.N.AM., 1966.

CAPÍTULO QUINTO

EL SIGLO XVII

SUMARIO: 1. La estabilización cultural novohispana. 2. La inercia escolástica. 3. Supervivencia del humanismo novohispano. 4. Fray Juan Zapata y Sandoval. 5. Don Juan de Palafox y Mendoza.

1. LA ESTABILIZACIÓN CULTURAL NOVOHISPANA

La cultura europea llegó al Nuevo Mundo a principios del siglo XVI; una lucha esforzada hizo posible el trasplante cultural, de un país que había superado la Edad Media, a otro de cultura totalmente distinta y considerablemente inferior. El elemento humano era lo único que podía operar a favor de esa transculturación, y semejante operatividad fue posible, primero, por un cambio de vida motivado y dirigido, y después, por una formación con rumbo hacia ese nuevo modelo de vida. Inicialmente funcionaron las misiones, pero después la acción educativa institucionalizada, que fue, desde la escuela elemental para indígenas y mestizos, pasando por colegios de más alto nivel, para jóvenes indios y para mestizos y criollos, hasta llegar a la Universidad, que no sólo acogía a los habitantes de la Nueva España, sino aun a jóvenes de la propia España, por la reconocida calidad de los estudios que ofrecía, basada esa calidad en la eminencia de sus catedráticos.

Y desde el punto de vista de la filosofía, ésta era la forma superior de la cultura, basada en la dialéctica, y proyectada en la teología. El período de tiempo que va de 1550 a 1625, puede considerarse como de *auge y expansión*, por el afán de introducción y de arraigo de los estudios (recuérdese que la Universidad inició sus actividades académicas el año de 1553), para llegar a ver sus productos, y constatar la eficiencia de sus egresados, unas décadas más tarde. Pero a

esa etapa inicial, de esfuerzos por el impulso de una cultura con designio teórico y doctrinario, hubo de seguir otra, en la que, los esfuerzos cristalizaran, para mostrarse como un nuevo período, pero ahora ya basado en los productos logrados, y por ello reconocido como de *estabilización*, y que va de 1625 a 1718, período que, si bien no tuvo el mismo empuje que el anterior, sí se preocupó por conservar lo logrado, dejando la dinámica de su progreso, a los meros efectos de una madurez en casi todos los ámbitos de la cultura. Y de esta estabilización cultural, en la que indudablemente se cultivaron las actividades del espíritu, con un señalado incremento sobre todo del pensamiento y del aprendizaje, se llegó a una nueva etapa, ya no de mera conservación, sino de auténtica *renovación*, efecto de un estado que no podía significar la simple conservación, sino que proponía el progreso; a esa nueva etapa se le puede reconocer entre los años de 1718 y 1821,[1] quedando así comprendida toda la época colonial de México, o para mejor decirlo, de la Nueva España.

2. La inercia escolástica

En el campo de la filosofía, a pesar de la valiosa contribución de los tres grandes filósofos del siglo XVI, como lo fueron Veracruz, Mercado y Rubio, y cuyas obras se conocieron, se editaron y sirvieron como texto en las mismas universidades de España, la fuente matriz seguía siendo la Metrópoli, y las autoridades reconocidas seguían siendo los más altos representativos del pensamiento escolástico renovado. Y lo propio ocurría con la teología y con el derecho.

La filosofía en la Nueva España, durante el siglo XVII, se cultivaba en la Real y Pontificia Universidad de México, y en los Colegios Superiores que la órdenes religiosas tenían establecidos para la formación de sus respectivos monjes (los franciscanos, que habían llegado en 1524, los dominicos, en 1526, los mercedarios en 1530, los agustinos en 1533, y los jesuitas en 1574. Pero estos estudios filosóficos, no eran sino una reiteración didáctica, más o menos brillante, de las doctrinas de mayor influencia en las Órdenes: la de Santo Tomás de Aquino (1225-1274, el doctor angélico), entre los dominicos, la de Juan Duns Escoto (1266-1308, el doctor sutil), entre los

[1] Según Bernavé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, U.N.A.M., 1998.

franciscanos, y la de Francisco Suárez (1548-1617, el doctor eximio), entre los jesuitas. Todos acudían a la Universidad, para obtener sus grados académicos, y presentar oposición a las cátedras, en las que, al obtenerlas, profesaban la doctrina apoyada por su Orden, lo que significó una efectiva pluralidad en las cátedras universitarias, hecho que significa más un progreso que un estancamiento.

La doctrina y el método de la escolástica, por ningún motivo ha de pensarse que decayeron durante el siglo XVII; ciertamente no tuvieron el ímpetu del siglo anterior, pero la madurez que había alcanzado, dio sustento a una práctica común y ordinaria. La enseñanza de la filosofía, reconoce a grandes figuras, tanto en el ámbito de las Órdenes Religiosas, como en el del clero secular. Y la Universidad manifestó en ese siglo, una actividad académica sorprendente, no sólo por la calidad de sus cátedras, sino por lo estricto de las oposiciones para ocuparlas.

A mero título de mención, se ofrecen los nombres de los religiosos y clérigos más sobresalientes en el campo de la filosofía y de su enseñanza. Franciscanos: fray Buenaventura Salinas, fray Francisco Cruz, fray Juan de Almanza, fray Martín de Aguirre, fray Andrés Borda... Dominicos: fray Antonio Hinojosa, fray Francisco Naranjo, fray José Calderón... Agustinos: fray Diego Basalenque, fray Juan de Rueda, fray Diego de Villarrubia... Mercedarios: fray Pedro de Celis, fray Diego Rodríguez, fray Francisco Hernández... Jesuitas: los padres Diego Santiesteban, Juan de Ledesma, Ahdrés de Valencia, Alonso Guerrero, Francisco Aguilera, Diego Martín de Alcázar, Fernando Valtierra, Matías Blanco, Diego Caballero, Agustín Sierra... Seglares: los padres Marcos Portu, Luis de Sandoval Zapata, Carlos de Sigüenza y Góngora...[2]

3. Supervivencia del humanismo novohispano

Un atributo sobresaliente de la cultura novohispana del siglo XVII, es su humanismo. Ya no se trata de un humanismo práctico, en pos de la humanicidad de los naturales; tampoco de un humanismo ilustrado o doctrinario, en pos de una defensa de los derechos humanos de los indios; ahora se trata de un humanismo social, que mira, ya no

[2] José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, U.N.A.M., 1951.

a los hombres individualmente considerados, sino a la sociedad, a la convivencia organizada, sujeta a reglas, y encargada a funcionarios, que viven una religiosidad, basada en la evangelización y en la actividad eclesiástica, que atiende a sus reclamos materiales, mediante el trabajo y el comercio.

Este ambiente social, no cabe duda, fue el escenario de una actividad cultural, que si bien, contaba con el trasfondo de una concepción teológica y filosófica, estaba aoyada en convicciones, y sustentado en el uso adecuado de las lenguas: castellana, latina y nativas (mexica, maya, otomí, etc.). Pero si la cultura del espíritu parte de la convicción filosófica, la organización y la armonía social, parten de nociones jurídicas, reguladoras del trato entre los integrantes de la sociedad. Tal fue la tónica socio-jurídica que sobresalió en este nuevo y necesario enfoque del humanismo novohispano.

En este campo se destacan dos grandes figuras, que, aunque vinculadas a la Iglesia, por la razón política propia de la Colonia, dependiente de la Metrópoli, dan a su obra un sentido plenamente localista y objetivo: fray Juan Zapata y Sandoval, y don Juan de Palafox y Mendoza.

4. Fray Juan Zapata y Sandoval

La tradición escolástica, y el tomismo todo, no sólo significaron la base doctrinaria del pensamiento novohispano, sino que también la doctrina moral de Santo Tomás, fue el sustento de las convicciones jurídicas y legalistas. Así se ve en las enseñanzas sobre la ética y el derecho.

Fray Juan Zapata y Sandoval se encuentra inmerso en la ética o moral de la tradición tomista. Pues bien, toda la ética del tomismo desemboca de alguna manera en la justicia. En efecto, para Santo Tomás, la ética consiste en la conducción teórico-práctica del hombre hacia su fin; y el fin auténtico del hombre es la vida virtuosa, y la principal y más completa entre todas las virtudes, es la justicia.

Para Santo Tomás y el tomismo, el fin último trascendente es Dios, y el fin último inmanente es el bien común de la sociedad. Si el hombre busca la perfección, debe procurar el bien común, empezando por el inmanente, y afirmarse en la construcción de una sociedad justa. Los actos humanos serán buenos moralmente en la

medida en que realicen esa ley, de procurar el bien de la *polis*. La conciencia es buena moralmente si se impregna en las leyes justas, que miran al bien común; si no, se convierte en mala conciencia.

Fray Juan Zapata y Sandoval, nació en México, el año de 1563, hijo de padres españoles. Desde muy joven vistió el hábito agustino, y enseñó filosofía y teología en el Colegio de San Pablo, en la ciudad de México. Fue enviado después a enseñar en el Colegio de San Gabriel, en Valladolid (España). Aquí escribió, entre los años 1607 y 1608, su célebre obra *Sobre la justicia distributiva*, que fue publicada en 1609. En 1613 fue nombrado obispo de Chiapas, en México, y en 1621 de Guatemala, donde falleció, el año de 1630.

Nunca faltaron en la Colonia, voces de los frailes que hablaran por la justicia, y que defendieran los derechos de los pobres y abatidos. Zapata y Sandoval fue uno de estos luchadores. Se distinguió sobre todo por su defensa de los indios y los criollos. En un momento en que los españoles peninsulares venidos a México tenían preferencia para los cargos eclesiásticos y civiles, nuestro fraile hace ver que tenían más derechos los naturales. Así defiende la prioridad que se debe dar a los criollos, y aun a los indios, a quienes reconoce pleno acceso a las órdenes sacerdotales y aun al episcopado. Por los documentos preliminares de su obra, nos percatamos del orgullo que ese agustino tenía de haber nacido en el Nuevo Mundo.

La obra de Zapata y Sandoval, *Sobre la justicia distributiva*, está dividida en tres partes: La primera trata de la justicia en sí misma. La segunda explica en qué casos se da la acepción de personas. Y la tercera señala a qué restitución están obligadas quienes cometen esa acepción.

De estas tres partes, la segunda es la más importante, y por ello la más extensa. Comprende seis fracciones: la primera versa sobre la acepción de personas en la distribución de los bienes eclesiásticos; la segunda, sobre la elección del indigno; la tercera, sobre la elección del digno, en la que se relega al más digno; la cuarta, sobre los patrones, que confieren las dignidades; la quinta, sobre la distribución de los oficios seculares; y la sexta, sobre la distribución de los cargos y tributos.

En el desarrollo de la obra, el principal objeto de reflexión; con sentido de bien, o con sentido de mal, es la cuestión relativa a la *acepción de personas* (acción de favorecer o inclinarse a unas personas más que a otras, por algún motivo o afecto particular, sin atender al

mérito o a la razón). Se pregunta si los indios (mal considerados neófitos), pueden recibir dignidades eclesiásticas y aun civiles. A esto último responde que sí, y hace una apología de los indios para que puedan ser aceptados al sacerdocio, y aun al episcopado, reuniendo los requisitos necesarios, y asimismo a los oficios civiles. En esta, y en las demás partes de la obra, se ve el afán de justicia de Zapata y Sandoval, así como su amor a la patria y a sus habitantes, tan variados.

Se nota pues, una búsqueda de justicia a toda prueba, en la obra de fray Juan de Zapata y Sandoval; pero también, en particular defiende los derechos de México. Es decir, defiende las capacidades de los criollos, tanto como de los indios, para recibir oficios y beneficios; y aun llega a decir que les asisten más derechos a criollos e indios que a los españoles (o "peninsulares"). Pide que los obispos sean mexicanos, y no traídos de España, como se hacía tan frecuentemente, sobre todo porque es indispensable comprender al pueblo indígena (y hasta, si es posible, hablar su lengua), especialmente porque el amor de un hombre por su pueblo y su tierra, es la mejor garantía de un buen desempeño. Encontramos, por tanto, gérmenes y orígenes de un nacionalismo mexicano, en esta defensa de los criollos y los indios que hace Zapata, para los cargos en México, de los que injustamente eran relegados o incluso rechazados. Tal fue la lucha que el agustino mexicano desarrolló a favor de su nación.[3]

5. Don Juan de Palafox y Mendoza

El humanismo social, tuvo una forma institucionalizada y personificada en el Obispo Juan de Palafox y Mendoza. Trató de llevar orden y claridad en los asuntos de la administración pública, al igual que en la administración eclesiástica. Su labor estuvo marcada con el sello de la rectitud, y la respuesta de los afectados, no sólo fue de desacato a la situación impuesta por su autoridad, sino también pretexto para promover toda clase de protestas, sublevaciones, denuncias y calumnias. La moral pública, dentro del ambiente clerical, exhibió durante la gestión del Obispo Palafox, altos grados de desacato interno, de rebelión congresional, y de intrigas ante el Rey y el

[3] *Cfr.* Prólogo y traducción a la obra de Juan Zapata y Sandoval, *Sobre la justicia distributiva*, por Mauricio Beuchot, México, U.N.A.M., 1995.

Papa, hechos, por fortuna, pasajeros, pero que la muerte del personaje aludido, no logró borrar del todo.

Don Juan de Palafox y Mendoza, nació en la villa de Fitero, provincia de Navarra, el año de 1600; hasta los diez años inició su educación, pasando después a las Universidades de Alcalá de Henares y de Salamanca, donde se graduó en derecho, tanto civil como canónico.

Hacia 1625 fue Diputado, Fiscal en el Consejo de Guerra, y miembro del Consejo de Indias. En 1629 fue ordenado sacerdote, y se le nombró capellán y tesorero de la reina. En 1632, el rey le confirió el cargo de visitador especial de sus posesiones europeas.

En 1639 fue presentado como obispo de Puebla, y consagrado en Madrid; antes de embarcarse hacia México, recibió también el nombramiento de Visitador General de la Nueva España. Por circunstancias del tiempo, tuvo que actuar como juez de permanencia en el retiro de dos virreyes, y a eso se agregó la vacante en el Arzobispado de México. La aparición de cédulas secretas del rey, colocó al obispo de Puebla, el año de 1644, simultáneamente en varias posiciones a cual más relevantes: Virrey, Visitador Real, y Arzobispo de México. Durante su estancia en la ciudad de México encabezó más de un centenar de juicios por corrupción y abuso de autoridad, removió de sus cargos a funcionarios indignos, se preocupó por el buen gobierno, limpió y regeneró la ciudad. Mandó quitar de la plaza principal, las esculturas indígenas que se exhibían como trofeos de conquista; promovió la creación y mejoramiento de los colegios, y dio a la Universidad nuevas constituciones.

En 1649 dejó la silla virreinal y renunció al arzobispado, para establecerse en Puebla, en cuya sede episcopal emprendió varias reformas, encaminadas a la buena marcha de la institución eclesiástica, pero que ocasionaron un sinfín de protestas, desacatos, amenazas, y solicitudes al rey, para sustituirlo. Durante su estadía en Puebla, reguló el cobro de diezmos y limosnas, reorganizó las parroquias, e hizo obligatoria la enseñanza religiosa, fundó colegios, impulsó los estudios humanísticos, y creó una admirable biblioteca pública, que aún se conserva.

En 1652 se le retiró el nombramiento de Visitador, y se le ordenó volver a España. Al año siguiente fue nombrado obispo de Osma, en la provincia de Soria, donde permaneció hasta su muerte, ocurrida en 1659.

La obra escrita de Palafox es muy amplia, y atañedera a asuntos, tanto de carácter político, como religioso. Una edición de sus *Obras Completas,* realizada en 1762, comprende quince volúmenes. Sin embargo, de expreso interés para México, se consideran solamente dos: el *Informe dirigido al Virrey de la Nueva España,* en 1642, así como el *Tratado sobre la naturaleza del indio,* dirigido al rey de España en 1650.

Respecto del primero, presenta al virrey consideraciones derivadas de su función de visitador, a la vez que sugerencias para mejorar las fallas o para evitarlas; y no solamente en lo relativo a la actuación de personas, sino a los estados contables, haciendo ver, en cada caso, la necesidad de una actuación honesta por parte de todos los funcionarios, cualquiera que sea su nivel. Lo variado de los asuntos, hace ver la amplia preparación que poseía, y que le permitía valorar las acciones humanas, lo mismo en aspectos de administración pública, que de comercio, de guerra, de marina, de gobierno y de asuntos relacionados con los indios.

En cuanto al segundo, se trata de un memorial presentado al rey, en el que reitera lo que desde el siglo anterior, se habían esforzado los misioneros en demostrar: las virtudes de los indios. Hace hincapié en la suavidad con que recibieron y practican la religión cristiana, en la aceptación de la Corona Española y su sincera sumisión a ella. De cómo son dignos de la protección real, dada la limpieza de su alma, respecto de vicios y odios. Reconoce cualidades que se dan en los indios, y que los hacen merecedores de comprensión y caridad cristiana: pobreza, paciencia, liberalidad, honestidad, no glotonería, obediencia, discreción, prontitud, afanosos en el trabajo, justos, valientes, humildes y limpios. Y responde, además, a las objeciones que se pueden oír, en contra de esas cualidades encontradas por él en los indios, dentro de su diócesis, la más amplia y poblada de la Nueva España.[4]

[4] *Cfr.* Prólogo y selección a la obra *Juan de Palafox y Mendoza, Ideas políticas,* por José Rojas Garcidueñas, México, U.N.A.M., 1946, Bib. Est. Univ. No. 64.

CAPÍTULO SEXTO

HACIA LA MEXICANIDAD

SUMARIO: 1. Primeras influencias de la ciencia moderna. 2. Nacimiento de la cultura mexicana. 3. Don Carlos de Sigüenza y Góngora. 4. Sor Juana Inés de la Cruz.

1. PRIMERAS INFLUENCIAS DE LA CIENCIA MODERNA

La estabilización cultural novohispana, con que de ordinario se señala al siglo XVII, corresponde más bien a un asentamiento de la actividad filosófica, en que se operaba el trabajo escolástico, pero como consecuencia de la productiva actividad del siglo anterior; es decir, que se repetían los modelos, tanto deliberativos, cuanto escritos, utilizando los materiales de las obras maestras de la centuria pasada, a título de soporte del trabajo académico, así en la universidad, como en los colegios de las distintas órdenes religiosas.

Semejante actitud, de falta de empeño por una renovación, o al menos por una variante en los modelos a seguir, trajo necesariamente una baja en la calidad, un descuido en la previsión de una posible novedad, que diezmara el logro de los efectos esperados. Y así ocurrió, ciertamente, sobre todo entre los pensadores y maestros que, al margen de la inercia en su trabajo intelectual, pudieron asomarse a las novedades que representa el texto de otras doctrinas, que, aunque fuera parcialmente, podían circular en el ambiente novohispano.

Esas nuevas corrientes, que se enmarcan dentro de lo que se conoce como la modernidad, simplemente habían cambiado su preocupación por repetir a Aristóteles y a Santo Tomás, para penetrar, por vía del método científico, en el conocimiento de la realidad, sobre la base de las doctrinas de Francisco Bacon (1561-1572) y Renato Descartes (1596-1650), que con base en los estudios de Galileo Galilei

(1564-1642), de Juan Kepler (1571-1630), Pedro Gassendi (1592-1655), y aun de Nicolás Copérnico (1470-1543), iban tomando cada vez mayor fuerza, por su constante difusión, lectura y comentarios. Ante esta situación, el trabajo escolástico, si bien se sostenía como criterio oficial, presentaba un panorama que, de la esterilidad, poco a poco iba pasando a la decadencia. A la mitad del siglo XVII, esa era la situación de la filosofía en México.

Este estado de cosas, hizo posible que hacia las dos últimas décadas del siglo, se operara un cambio importante en la mentalidad, por lo menos de una minoría, representada por talentos ilustres, hecho que abrió la ruta incontenible hacia una nueva manera de pensar, que a la vuelta del siglo empezaría a dar sus frutos.

2. Nacimiento de la cultura mexicana

Por ser precisamente mexicanos los primeros promotores de un movimiento de renovación, a pesar de haberse formado dentro de la escolástica, su actitud y su trabajo filosófico, ya imbuido de ciencia moderna, se considera a este breve período de las dos últimas décadas del siglo XVII, como el tiempo de nacimiento de la cultura mexicana.

"En las dos últimas décadas del siglo XVII, se manifiesta una reacción inicial contra ese estado de cosas. La llevan a cabo dos mentalidades inquietas, preocupadas y superiores, conocidas ampliamente en la historia de otros campos de nuestra cultura (las matemáticas y la literatura): don Carlos de Sigüenza y Góngora, y sor Juana Inés de la Cruz. En sus palabras y disposiciones de ánimo, se trasluce cómo ellos han empezado a advertir que la filosofía y la ciencia de tipo filosófico, se han convertido en disciplina mental abstracta, y que las afirmaciones de los filósofos tradicionales, o de la Escritura, se toman sólo en su aspecto formal, como argumentos de autoridad para demostrar la realidad. No se oponen al dogma revelado o a la Iglesia, pero sí son espíritus despejados y sanamente libres, que quieren distinguir con claridad las cosas, siguiendo la más estricta intención de hallar la verdad. Tanto don Carlos, como sor Juana, se formaron en la escolástica y supieron asimilar lo mejor de ella, evitando las desviaciones. Pero al situarse, concienzuda y responsablemente, ante los fenómenos del mundo físico, y buscar el verdadero método

para conocerlos, no les satisfacían las doctrinas de aquélla. No sabemos exactamente, por qué vías tuvieron noticias de la ciencia y de la filosofía modernas, que, sobre todo Galileo y Descartes, habían fundado ya en Europa." [1]

Por otra parte, la resonancia que logró este inusitado acontecimiento dentro de la escolástica, no ofreció por parte de ésta, ninguna muestra de crítica o de desacuerdo, acaso con la intención de hacerlo pasar desapercibido; pero ello, más bien propició, para ella, el más bajo nivel en su actividad y en su significado.

"Sigüenza y Góngora recibe la influencia de muchos científicos modernos; aunque embrionariamente, tiene ya el sentido de la crítica y del método moderno. Sin duda es ya un espíritu moderno, convencido, al menos en principio, de que el verdadero conocimiento de los fenómenos de la naturaleza, sea acerca de la tierra o del cosmos, se obtiene sólo mediante la observación y el experimento, dirigidos éstos y constituidos por el cálculo matemático, y no por doctrinas especulativas, aceptadas dogmáticamente, o por fantasías astrológicas.

"Por su parte, sor Juana, aunque no cita a los modernos, parece que algo sabe de ellos; además, mucho la apuran sus propias inquietudes personales. Quiere acercarse más a los fenómenos de la naturaleza y comprender mejor la aplicación a ellos de las matemáticas y de la geometría; se asombra con las maravillas de lo físico, pero en las doctrinas que le han enseñado, no encuentra solución a los problemas que se le plantean." [2]

3. Don Carlos de Sigüenza y Góngora

Ciertamente es don Carlos de Sigüenza y Góngora, el primer científico mexicano; y lo es, tanto dentro del campo de la matemática, cuanto del de la historia, buscando en ambas la verdad, separando el campo científico de la teología. Él mismo concilió en su persona la actitud religiosa del sacerdote, con la actitud objetiva del hombre de ciencia.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora, nació en la ciudad de México, el año de 1645. En 1562 ingresó a la Compañía de Jesús, en el

---

[1] Bernavé Navarro, *Filosofía y cultura Novohispanas*, México, U.N.A.M., 1998, pág. 29.
[2] *Ibid*, pág. 30.

Colegio de Tepotzotlán; fue enviado a la ciudad de Puebla, para ampliar sus estudios, pero en 1667 fue expulsado de la Compañía por una falta disciplinaria, lo cual le significó una alta mortificación, y muy a su pesar, aceptó la negativa a sus repetidas instancias de perdón para regresar a la Compañía. Pasó entonces a la Real y Pontificia Universidad de México, donde, luego de graduarse en teología, ganó por oposición las cátedras de Astrología y Matemática, en 1672. Al año siguiente, se ordenó sacerdote seglar. Su capacidad científica fue reconocida aun en España, donde el rey Carlos II lo nombró cosmógrafo regio, y en esa calidad, formó parte de la expedición científica encargada de explorar el Golfo de México. Durante dieciocho años fue capellán del Hospital de Jesús, y Visitador del Convento de San Jerónimo, donde conoció y trató a sor Juana. Murió en México, el año de 1700.[3]

Su erudición lo llevó a cultivar la historia, especialmente indígena, a relatar hechos y lugares importantes por él conocidos, destacándose como uno de los pocos buenos prosistas del siglo XVII; cultivó igualmente la poesía, aunque en ella, ciertamente no pasó de lo mediocre. Pero donde tuvo su mayor éxito, fue en el campo de la astronomía.[4]

Su actuación dentro de la ciencia, la determinó un hecho concreto: entre noviembre de 1680 y febrero de 1681, se dejó ver, en el cielo de México, un llamativo cometa; y de acuerdo con la tradición supersticiosa, se le consideró como augurio de muchos males. Ante la inquietud que se apoderaba de la población, Sigüenza publicó su *Manifiesto filosófico contra los cometas, despojados del Imperio que tenían sobre los Tímidos*, donde se proponía combatir esa vieja conseja de que los cometas anunciaban catástrofes y desgracias. Se le opuso don Martín de la Torre, un flamenco residente en la ciudad de Campeche, con su *Manifiesto cristiano a favor de los cometas, mantenidos en su natural significación*, a quien Sigüenza replicó con su celebrado *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica de don Martín de la Torre*. Intervino en la discusión, un personaje que ya era reconocido en las universidades europeas: el padre jesuita Eusebio Francisco Kino (1645-

---

[3] *Cfr.* José Rojas Garcidueñas, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, erudito barroco*, México, 1945.

[4] *Cfr.* José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, U.N.A.M., 1954.

1711), quien reconocía la existencia física del cometa, en su obra *Exposición astronómica de el cometa*, pero insistía en que pronosticaba males futuros. La respuesta que Sigüenza dio al padre Kino, luego de hacerle ver que era una cuestión de astronomía y no de astrología, está contenida en su obra *Libra astronómica y filosófica*, que es la obra central de nuestro personaje.[5]

Toda esta historia controversial, ocurrió el año de 1681, aunque la *Libra* (equivalencia de balanza), se publicó hasta 1690. "*La Libra* contiene las siguientes partes: 1. Reproducción del manifiesto de don Carlos. 2. Argumentos de éste, refutados por el padre Kino, a instancias de don Carlos. 3. Fundamentos del padre Kino, y exámenes de don Carlos. 4. Examen de los modos de conocimiento de los paralajes. 5. Examen de del *Manifiesto* de don Martín, y del *Belerofonte* de don Carlos. 7. Observaciones del cometa.

"La *Libra* misma, es un hecho capital en la historia de las ideas en México. Pero si tal es, lo es en parte fundamental por ser expresión de una parcela del pasado histórico literalmente crucial: de transición, a una, entre dos edades y entre dos mundos, las Edades Media y Moderna, el Viejo y el Nuevo Mundo. La *Libra* es expresión del cruce de ambas transiciones, porque ella misma es caso, o punto del propio cruce, por intermedio del autor."

"La polémica ocasionada por el cometa de 1680-1681 en la Nueva España, no fue tan propiamente acerca de los cometas como puros cuerpos y fenómenos celestes o astronómicos, cuanto acerca de su significación para los hombres, y de su influencia sobre lo humano: justamente fue una polémica propia del tránsito histórico de la arcaica concepción astrológica de los cometas, a la moderna concepción astronómica de ellos." [6]

Sin embargo, no puede pasar inadvertido que la cuestión de los cometas, es una cuestión científica, cuyo carácter hace prevalecer Sigüenza sobre las creencias infundadas, provenientes de la tradición, de la "autoridad", o de la superstición. El significado filosófico de la obra de Sigüenza, en resumen, no es la creación de filosofemas, ni el diseño de una nueva doctrina, sino que es simplemente una

---

[5] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.

[6] José Gaos, Presentación a la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, traducción de Bernavé Navarro, México, U.N.A.M., 1959.

revaloración de la verdad científica; es una substitución del principio de autoridad, por el principio de razón suficiente; lo incierto, inseguro e impreciso de la autoridad, que finalmente no se sabía de dónde venía ni cuál era su destino, se cambió por una verdad razonada, para cuya formulación, la actividad racional se auxilia con observaciones, experimentaciones, uso de instrumentos, empleo de aparatos, y sobre todo, la reducción de lo conocido, a términos matemáticos. En otras palabras, se reconoció a la inducción, como el método propio de las ciencias de la naturaleza; se dio valor al trabajo racional personal.

No fue, empero, el trabajo científico, la única aportación de Sigüenza al campo de la filosofía. Hay otra, ahora referida al campo de los hechos humanos, a través del conocimiento histórico. La esencia de este conocimiento, esto es, la verdad histórica, se alcanza mediante la comprensión objetiva de los hechos, y ello equivale a reunir las observaciones particulares de tales hechos, para ver de su coincidencia, es decir, eliminando toda posibilidad de apreciación subjetiva, que pudiera deformar la realidad que se trata de explicar; o bien, mediante el uso de pruebas, tanto documentales, cuanto de formas concretas de la realidad (los documentos o los libros, en el primer caso, y los monumentos o materiales concretos, en el segundo).[7]

Para Sigüenza, "las acciones que se narran en la historia, la participación de los personajes en los acontecimientos, son un panorama de cosas que el hombre puede aprender; son una lección. Por ello, el discurso histórico tiene un papel altamente pedagógico. No es mero recuerdo. Las hazañas heroicas, las cosas notables, por la prudencia o sabiduría con que han sido hechas, enseñan a los destinatarios de la narración histórica, valores que es conveniente transmitir. Es, sobre todo, una pedagogía al servicio de la moral. Además de estar escrita con verdad 'científica', la historia debe ir acompañada por la verdad moral o bondad. Manifiesta la intervención de Dios, y el camino que conduce a los hombres hacia Él, mediante una conducta virtuosa. Por eso la historia, para Sigüenza, está enmarcada en un contexto providencialista: es guiada por Dios, y conduce hacia Él; tiene como fin a Dios".[8]

---

[7] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras históricas*, México, Ed. Porrúa, 1944.
[8] Beuchot, *op. cit.*, pág. 192.

4. Sor Juana Inés de la Cruz

Hacia el final del siglo XVII, y al lado de Sigüenza y Góngora, destaca la extraordinaria figura de sor Juana Inés de la Cruz, por su singular talento, que le llevó a incursionar en diferentes ámbitos del saber científico, del conocimiento histórico, de la cultura clásica, y de la filosofía. Anticipo de su gran talento, es el hecho de haberse formado de una manera autodidacta. Toda su vida fue un testimonio de su gallardía en defensa de sus opiniones personales, y de su capacidad para aceptar o rechazar opiniones ajenas, luego de someterlas a su meditación y juicio, sin importar de quién procedieran. No es una científica, ni una filósofa; menos aún, como ella misma lo reconoce, una teóloga; pero su gran erudición, y su autoconciencia de valía, le permitieron usar de la poesía, para expresar todas sus inquietudes, todos sus afanes, y todos sus estados anímicos. Ciertamente es en la poesía, donde se le reconoce su indiscutida superioridad.

Por ello es explicable el cuestionarse la razón por la que se le concede tanta importancia, como para ocuparse de ella, no sólo literatos y poetas, sino psicólogos, sociólogos, científicos, filósofos e historiadores. Y la respuesta está en su singular talento, que le llevó a un conocimiento tan amplio y tan variado, que con soltura y propiedad se movía en campos tan diversos. Décima musa, Fénix de América, son, entre otros, calificativos que se han dado a esta destacada mujer, símbolo de la cultura femenina colonial mexicana.

Sor Juana Inés de la Cruz (cuyo nombre civil era Juana Ramírez de Asbaje), nació en Nepantla, Estado de México, el año de 1651. A los ocho años fue enviada a una Escuela de Amiga para aprender las primeras letras, y después a la casa de su abuelo, donde le nació y gustó, el hábito por la lectura. A los trece años pasó a la ciudad de México, y fue presentada en la corte virreinal. A los dieciocho años, ingresó al convento de San Jerónimo, cuya especial situación en él, le permitió ocupar totalmente su tiempo en la lectura y el estudio. Murió en dicho convento, el año de 1695.

Aprendió la lengua latina, profundizó en la matemática y en la cosmografía; sus conocimientos físicos los comprobó con experimentos; observaba la naturaleza; se compenetró de la historia, de la literatura y de la diversidad de doctrinas antiguas; y penetró en la filosofía, llegando a conocer, incluso las corrientes que le eran con-

temporáneas. Pero la poesía, era algo que ella misma consideraba como propio de su naturaleza personal. El conocimiento religioso, y la teología, eran parte de los objetivos de su estudio.

De esa manera, sus conocimientos tan variados, hacían de la monja un personaje excepcional, si además, se agrega su calidad de mujer, en un época en que ésta era relegada, en todas las actividades de la vida social, y especialmente en la de los conocimientos.[9]

Sor Juana poseyó serios y amplios conocimientos filosóficos, que hubo de manifestar en su poesía. De ninguna manera ha de pensarse que haya construido un sistema, ni esbozado una doctrina; pero los análisis ideológicos de sus poemas, nos muestran conceptos muy particulares sobre la intimidad o microcosmos, sobre el saber, sobre el amor, sobre la mujer, sobre la libertad y sobre Dios. Las nociones filosóficas que nos ofrece su poesía, son aisladas, vinculadas entre sí porque provienen del mismo espíritu inquieto e insatisfecho.

Y si bien, esas nociones filosóficas provienen de su formación, que básicamente fue dentro de una orientación escolástica. Las huellas de semejante orientación escolástica, se pueden rastrear en diversos pasajes de sus versos, que sugieren nociones, como las de substancia y accidente, causa y efecto, materia y forma, y otros, provenientes de la metafísica y la ontología.[10]

Se sabe que escribió, en lengua latina, una *Súmula* o *tratado de lógica,* que está perdido. El por qué de esa obra, procedente de la pluma de sor Juana, puede hallarse en el amor que tuvo por la filosofía, en concreto por la filosofía escolástica, que en sus manos dejaba de ser algo tan rígido y tan árido.

"Una constante que nos manifiesta la presencia de la filosofía en la poesía de sor Juana, es el desencanto y la desconfianza en la posibilidad de un conocimiento perfecto y completo. Ella, desde muy pequeña, se caracterizó por su insaciable afán de conocer, de saber, de comprenderlo todo y con la mayor plenitud posible. ¿Cómo iba a dejar frustradas esas esperanzas, ese deseo inagotable y que le hizo dar los pasos más trascendentales de su vida? Aquí es donde la impulsa su idea y vivencia del microcosmos (síntesis de todos los grados del ser, inferiores y superiores), a fusionar en la facultad más alta de

---

[9] *Cfr.* Julio Jiménez Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz en su época,* México, Ed. Porrúa, 1951.

[10] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial,* México, U.N.A.M., 1991.

todas, la razón, los variadísimos aspectos del conocer. El grado mayor del ser y del conocer, rige a todos los menores, y de esta manera, la fe (que es para ella el conocimiento más perfecto y trascendente), contiene y sobreeleva los demás modos de conocer. En la fe, que es donde culmina el microcosmos místico, sor Juana encuentra la posibilidad de saciar su sed de conocimiento. Y es que no concibe la fe como algo irracional, sino como algo que parte de lo racional y se va remontando hasta el misterio, hasta lo místico."

"¿Cayó sor Juana en las trampas de la fe? Sí, en un sentido excelente, pues en la plenitud del conocimiento místico por la fe, expresado en la poesía, y posibilitado por la consideración del hombre como microcosmos, donde un conocimiento cuasiangélico se encabalga en los sentidos y la razón, donde sor Juana encontró colmadas sus aspiraciones de sabiduría." [11]

Las principales nociones filosóficas expresadas por sor Juana, se encuentran en su célebre poema *Primero sueño* (o *Primer Sueño*, o *El sueño*, pues fue el único con ese nombre); y también hay contenidos filosóficos en su *Carta Atenagórica*, y en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Sobre estos dos últimos documentos, que realmente fueron los finales salidos de su pluma, conviene hacer una más amplia consideración. "Sucedió que en 1685, se publicó en México el texto de una opinión vertida por el M.R.P. Antonio Vieyra, un conocidísimo y afamado jesuita, con el nombre de *Heráclito, defendido por el M.R.P. Antonio de Vieyra*; si sor Juana leyó este comentario, no le impresionó tanto, pero la puso en guardia respecto de las opiniones de dicho clérigo, quien, poco tiempo después, en un sermón que predicó en Lisboa, discurriendo sobre un tema muy distinto: "Las finezas del amor de Cristo al final de su vida", discrepó abiertamente de San Agustín, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo, contraponiendo sus opiniones a la suya, que él dio como más verdadera. No le pareció a sor Juana, esta opinión, ni cierta, ni admisible la manera como Vieyra la presentaba; y primero de palabra y después por escrito, la refutó, defendiendo con tanto brío como ingenio la doctrina rechazada por Vieyra, y dando su propio parecer, agudo y bien fundamentado. La gran fama de éste, y el mucho crédito de su impugnadora, suscitaron una apasionada controversia, en la que uno y otra tuvieron ardorosos defensores.

---

[11] Beuchot, *supra*, 5, págs. 205 y 206.

"Tal vez el mucho revuelo que esta discusión produjo, moviera al obispo de Puebla, primero, a imprimir la crítica de sor Juana, con el título de *Carta Atenagórica. Crisis de un sermón del grande orador entre los mayores, el P. Antonio Vieyra, jesuita portugués*, y después, a escribirle a sor Juana una carta, bajo el seudónimo de 'sor Filotea', en la que, sin reprobar abiertamente sus estudios y trabajos poéticos y filosóficos, la exhorta a que dé a sus lecturas un cauce más religioso... continúa la carta con recomendaciones en ese sentido, para terminar pidiéndole que penetre lo que pasa en los cielos y en el infierno, que aplique su entendimiento al 'Monte Calvario', y que se haga una santa."

"Hizo mella profunda esta carta en la religiosa, quien, dejando que por la herida se le escaparan a borbotones sus conocimientos y sentimientos más íntimos, escribió su famosa *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, respuesta en la que consignó todos los datos de su vida, donde se declara defensora de los derechos de la mujer a la cultura, y sostuvo su derecho a impugnar el sermón que había impugnado. Y entrando luego a defender su actitud y su obra, expone una serie de hechos y razones, donde se puede encontrar la amplitud y profundidad de su erudición y de su capacidad reflexiva."

"Esta contundente defensa que hace la 'Décima Musa' de la libertad de crítica, y del derecho de la mujer a la cultura, es a la vez, el último destello del pensamiento mexicano del siglo XVII, y como la aurora del nuevo espíritu, crítico y racionalista, que tan fuertemente irrumpió en México en la siguiente centuria".[12]

A partir del año de 1691, en que escribió la famosa *Respuesta*, se produjo en sor Juana un silencio, envuelto en las calamidades que se sucedían fuera del convento, silencio que terminó hasta su muerte.[13]

---

[12] Gallegos Rocafull, *supra*, 4, págs. 393 y ss.

[13] *Cfr.* Jesús García Álvarez, *El pensamiento filosófico de sor Juana Inés de la Cruz*, León, Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 1997.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL SIGLO XVIII

SUMARIO: 1. Los movimientos Ilustrado y Modernista. 1. Hacia una cultura mexicana. 3. Don Juan José de Eguiara y Eguren. 4. La reforma de los estudios superiores.

1. LOS MOVIMIENTOS ILUSTRADO Y MODERNISTA

El siglo XVIII, corresponde al siglo de la modernidad en México; sin embargo, no se puede reconocer un cambio radical del pensamiento, paralelo al inicio de la centuria. Las tres primeras décadas, exhiben una continuidad de la escolástica, que muestra su decadencia doctrinal, aunque no operativa; La Real y Pontificia Universidad, parece ser el baluarte de la tradición y de la decadencia, en su afán por seguir repitiendo, más que cultivar esa forma de enseñar filosofía.

A manera de preparación para recibir las nuevas orientaciones de la filosofía moderna, se reconocía una señalada transformación, tanto en su enseñanza, como en su contenido; sobre todo en los colegios de los jesuitas y de los felipenses (Orden de San Felipe Neri, llamada también de los Oratorianos), y entre las gentes de cierta cultura, interesadas en las novedades que llegaban de Europa, así fueran "libros prohibidos". El factor principal, y común, en este movimiento cultural, consistió en la aceptación y acogimiento de la filosofía y de la ciencia modernas, hecho conjuntado con una reacción en contra la escolástica decadente, y con la presencia de talentos muy notables.

El cambio de actitud, sin embargo, no fue, ni violento, ni drástico. "Algunas mentes van allanando el camino, van removiendo los más graves prejuicios tradicionales, a fin de que sea posible la recep-

ción, más que del pensamiento moderno, de la ciencia y del método nuevo. Los hombres sinceros y abiertos, irán advirtiendo, y enseñando, y convenciendo, que el complejo esencial y auténtico de las ideas modernas, no ataca ni pretende destruir lo esencial y auténtico también, de la religión, de la filosofía, y en general, de la cultura grecolatina. La condición para recibir el pensamiento moderno, y hacer nacer un espíritu moderno, será despojarse, como Descartes, de todo prejuicio y dogmatismo, y estar dispuesto a seguir un nuevo camino para hallar la 'verdadera' verdad. En la Nueva España, los *cursos filosóficos* aparecidos como libros durante estas décadas, permiten atisbar, aunque levemente, dicho cambio, y tal preparación." [1]

La cosecha de esta siembra, tuvo que llegar, y dar productos de una significación tan alta, como fue lo que bien puede considerarse el nacimiento de una auténtica *filosofía mexicana*. Este afán por lo moderno, tiene mayores alcances que la simple moda, o el radical rechazo a la escolástica tradicional; es producto de una auténtica ilustración. Ilustración, que es afán de conocimiento verdadero, acerca de la realidad; de una realidad, por cierto, que no sólo comprende a la realidad física, sino también a la realidad humana. "La filosofía europea de la Ilustración, se vuelve en sentido estricto filosofía mexicana, porque desde el principio es considerada como un instrumento apto para adquirir plena conciencia de sí misma. Queremos decir que la filosofía europea, al ser interpretada desde un ángulo eminentemente pragmático, no sólo en el sentido de ser un instrumento en la salvación de la decadencia, sino en el de estar basada sobre el concepto de la utilidad, pierde sus propias características, para convertirse en un saber mexicano." [2]

2. Hacia una cultura mexicana

Cuando se entiende a la filosofía como una doctrina de la cultura, se supone una región localizada que sirva de escenario a esa cultura, al mismo tiempo que una época históricamente dada, en cuyo tiempo dicha cultura se torne realidad. Así, el siglo XVIII en la Nueva España, es el ámbito de una naciente cultura, elaborada con

[1] Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, U.N.A.M., 1998, pág. 33.

[2] Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México, y otros escritos*, México, U.N.A.M., 2000, pág. 82.

ingredientes anteriores, remotos y recientes, pero con una peculiaridad distintiva. Los elementos autóctonos, fusionados con los elementos conquistadores; pero la nueva forma de vida, difundida a través de la colonización, y madurada mediante una constante acción reiterativa de los modelos impuestos, pero diversificada a tenor de las exigencias de la propia realidad, dieron como producto, dos siglos después, una efectiva y original concepción del mundo y de la vida: la cosmovisión novohispana del siglo XVIII. No hay predominio de lo prehispánico; tampoco lo hay de lo español importado, y deformado por efecto de su enfrentamiento con la realidad; no es la España nueva, resultado del coloniaje, ni tampoco una tierra de misión, en la mira de la Iglesia. Es una nación, cuya gente, en usufructo de todos los bienes culturales, recibidos primero y cultivados después, ha llegado a tener conciencia de sí misma, ha advertido el curso del progreso, ha reconocido el valor del conocimiento, y la vía para el logro de éste; ha valorado la dignidad de su ser como individuo y como colectividad, y con ello, el significado de lo social, de la interdependencia de actividades, de la organización gubernamental, de las creencias y prácticas religiosas; de sus productos espirituales propios, como la literatura y el arte... pensar todo eso, estimarlo en su particular sentido, y valorarlo en su conjunto, es, ni más ni menos, que hacer filosofía; y así, como filosofía novohispana dieciochesca, ya más mexicana que española.

¿Qué significa lo mexicano en la filosofía? Significa, ante todo, el reconocimiento del suelo, el reconocimiento de la fusión de las razas que dieron origen al mestizaje, o de la descendencia hispana que ofrece el criollismo; el reconocimiento de los bienes culturales con que se integró el estilo de vida colonial, la realidad de la autoridad política de España. La realidad de la influencia en todos los órdenes, de la Iglesia, el modelo escolástico en las formas del pensar filosófico, la supremacía ideológica de la teología sobre todas las formas del saber, incluso el social y el político.

Y con todo ello, se formó una nueva y sincrética noción, referida ya, a la sola realidad mexicana, sin desconocimiento, ni de la historia, ni de la herencia hispano-cristiana. Tal es el germen de lo que, con toda propiedad se puede llamar filosofía mexicana.

Pero cualquier filosofía, para serlo, requiere ser una reflexión sobre algo; y ese algo, es exigible como una realidad, sobre la que habrá de operarse la reflexión. Y esa realidad sobre la que se reflexio-

na, es una sociedad, que vive y participa. Ahora bien, en esa participación, interviene el factor tiempo, que en lo social implica formación, desarrollo, cambio, con las personas, como escenario individual. Es decir, la educación. Ésta, administrada por el poder público, pero orientada por algún otro poder (que generalmente era la Iglesia).

Precisamente, en el ámbito educativo, como modalidad de la convivencia, y como instrumento de futuridad, el siglo XVIII novohispano asiste a una transformación singular: se crearon las primeras instituciones, libres del control real, y libres también del control de la Iglesia: el Colegio de las Vizcaínas, para dar instrucción femenina en todo los niveles, el Colegio de Minería, para el cultivo de las ciencias, relacionadas con la actividad minera; la Academia de las Nobles artes de San Carlos, para la enseñanza de las artes plásticas; y el Jardín Botánico, para el cultivo de los conocimientos y prácticas con relación a los vegetales. Ya se comprende que, a excepción de la primera, las otras tres sufrieron el embate constante de la decadente Universidad, al que lograron sobreponerse.[3]

Dentro de la cultura desarrollada durante el siglo XVIII, con toda propiedad se puede hablar ya de una filosofía mexicana. Muchas aportaciones anteriores pueden considerarse como el andamio para su desarrollo. "Experiencia, eclecticismo, duda, individualismo, ciencia pragmática, son los conceptos claves de la filosofía de la Ilustración en la Nueva España; o mejor, son los conceptos mediante los cuales se pudo integrar una filosofía ilustrada mexicana. ¿Podrá parecer ajeno el hecho de que tengamos en el siglo XVIII una filosofía, nuestra filosofía de las luces, y con ella, la autonomía de la razón?"[4]

Pero en el ámbito social, en el estado medio cultural de los habitantes, se advertía una actitud de renovación. Pese a la Universidad, que mostraba un estancamiento académico, los colegios superiores sufrían una transformación hacia niveles más abiertos, sobre todo a los avances de la ciencia y del trabajo científico, colegios que eran atendidos, sobre todo por la orden de los jesuitas.

"Puede decirse que la orden más culta de la Nueva España fue la de los jesuitas, la cual tal vez por ser de más reciente constitución

---

[3] *Cfr.* Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Ed. Porrúa, 1981.

[4] Moreno, *op. cit.*, pág. 82.

era, a pesar de sus limitaciones profesionales, la más abierta a lo moderno. A la acuciosidad de los jesuitas se debe la renovación del ambiente científico y filosófico de la Colonia. Ellos fueron en realidad los que dieron un tono elevado a la cultura de la Nueva España durante los dos siglos de su enseñanza (llegaron en 1572 y fueron expulsados en 1763). Su relativa independencia intelectual se debió al poderío material que alcanzó la orden, y que le permitía enfrentarse con otros poderes, hasta que la perdió su misma fuerza y fueron expulsados. Fueron también los jesuitas los que abrieron las puertas a las ideas políticas que prepararon el espíritu insurgente y formaron la atmósfera favorable a la emancipación. En el conocimiento de las novedades científicas y filosóficas, la astucia de los jesuitas para conciliar aun las ideas más incompatibles, fue sumamente útil para la cultura de la Nueva España. Desde un principio se apartaron de la ortodoxia escolástica, enseñando la doctrina del filósofo de la orden, el padre Francisco Suárez." [5]

3. Don Juan José de Eguiara y Eguren

Acaso más importante que el reconocimiento de una cultura novohispana, que dio origen a la cultura mexicana, es el reconocimiento de una conciencia de la mexicanidad. El siglo XVIII ofrece estas dos actitudes, motivo, ambas de una alta valoración.

Se pueden rastrear antecedentes coloniales de la mexicanidad: En el siglo XVI, fray Alonso de la Veracruz, decidió la edición de sus obras en México, y no en España; y el padre Antonio Rubio, dio a su libro, editado en España, el nombre de *Lógica mexicana*. En el siglo XVII, fray Juan Zapata y Sandoval, clamaba porque en los cargos y puestos públicos, tanto civiles como religiosos, se colocara a mexicanos (criollos, indígenas o mestizos) oriundos de aquí; y la relevante figura de don Carlos de Sigüenza y Góngora, orgullosamente proclama su mexicanismo. Y en el siglo XVIII, todos los jesuitas expulsados y refugiados en Italia, mostraron en sus escritos, añoranzas de la patria; y esa mexicanidad, la ostentan y la viven Alzate, Bartoloche y Díaz de Gamarra.

Pero esa conciencia de mexicanidad, rebasó la mera actitud personal, para convertirse en un afán realizado, de dar testimonio de

[5] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, págs. 45 y 46.

la cultura mexicana. Esta obra fue emprendida por don Juan José de Eguiara y Eguren, a través de su monumental obra *Biblioteca Mexicana*, publicada aquí, el año de 1755.[6]

Don Juan José de Eguiara y Eguren, nació en la ciudad de México, el año de 1696. Estudió en los colegios de San Pedro y San Pablo, y de San Ildefonso; pasó luego a la Universidad, donde se graduó de bachiller y recibió las órdenes menores de 1715; más tarde, en 1723 ingresó como catedrático de filosofía, y al año siguiente de teología, recibiendo los grados de Licenciado y Doctor. En 1524 fue nombrado examinador del Arzobispado. En 1737 aparece como Calificador del Santo Oficio de la Inquisición; en 1747 como Canónigo de la Catedral; y al año siguiente, como Rector de la Universidad. En 1751 es propuesto como obispo de Yucatán, cargo que no acepta. En 1757 aparece como Tesorero de la Catedral, a la vez que como Visitador de la Capilla de la Universidad. En 1758 es capellán de las monjas capuchinas, y Cancelario de la Universidad. Finalmente, muere el año de 1763.

Dentro del campo de la docencia universitaria, Eguiara y Eguren se distinguió en el área de la teología. Así lo atestigua su *Filosofía de la trascendencia*, más conocida como *Selectas disertaciones mexicanas*; la primera y la segunda, producto de su cátedra en la Universidad. En ellas aborda cuestiones filosóficas y teológicas, entre las que se encuentra su tratamiento a la esencia de Dios, lleno de erudición metafísica. Y la tercera, *Josefología*, o tratado sobre san José, producto de sus meditaciones sobre el personaje, de su devoción a él, y de sus sermones para promoverla.

Pero sin duda que la gran importancia de Eguiara y Eguren se debe a la composición de su monumental obra *Biblioteca mexicana*. Se trata de una defensa de la cultura mexicana, a la vez que de un elogio de la misma.

La composición de esta obra, fue motivada, ante todo, por el elevado afecto que profesaba por la cultura mexicana, que, hacia el año de 1737, la consideró ofendida y despreciada por un clérigo español, Manuel Martí, a la sazón deán de la iglesia de Alicante.

El mencionadc personaje, en una carta dirigida a un amigo suyo, trataba de disuadirlo de viajar a la Nueva España, aduciendo,

---

[6] *Cfr.* Agustín Millares Carlo, *Don Juan José de Eguiara y Eguren y su Biblioteca Mexicana*, México, U.N.A.M., 1957.

sin un real conocimiento, la falta de gentes adictas a las letras, la falta de instituciones de cultura, la ausencia de bibliotecas, y hasta de gentes con buenos sentimientos humanos.

Un gran revuelo causó en México la dicha carta, donde se alzaron varias voces de protesta, que se fueron aglutinando en torno de la figura doctoral de Eguiara y Eguren, sino que éste mismo, asumiendo su papel de genuino representante de la intelectualidad mexicana, respondiera así: "habiendo consultado con amigos sobresalientes, a la par por su inteligencia e ilustración, fue decidido que debíamos lanzarnos a la empresa, consagrarle todos nuestros esfuerzos, y puesta en Dios la confianza, dar cima a la obra meditada, una *Biblioteca mexicana*, y publicarla, con el fin de aniquilar, detener, aplastar y convertir en aire y humo, la calumnia levantada a nuestra nación, por el deán alicantino".[7]

Seguramente que en la realización de tan magna obra, el señor Eguiara contó con numerosos apoyos, personales y bibliográficos; no así económicos, dada su solvencia, si se considera que la edición de tal obra, fue hecha en una imprenta traída por él y su familia, dotada de todos los elementos necesarios para hacer una excelente edición.

En cuanto al contenido de la obra, es conveniente aclarar que no se completó. Se trataba de enlistar a todos los autores y pensadores destacados desde los inicios de la colonización española, con una descripción explicada de sus obras y de su pensamiento. La empresa llegó hasta la letra "J", y es de notar, que los personajes se ordenaron por nombres y no por apellidos, lo cual le resta mucho la posibilidad de un empleo para efectos de investigación. Con todo y ello, la *Biblioteca mexicana* de Eguiara y Eguren, puede considerarse como un antecedente, casi a siglo y medio de distancia, de la obra del mismo carácter, *Bibliografía Filosófica Mexicana*, de don Emeterio Valverde y Téllez, publicada a finales del siglo XIX.[8]

---

[7] Ernesto de la Torre Villar, *Defensa y elogio de la cultura mexicana*. En *Juan José de Eguiara y Eguren y la Cultura mexicana*, México, U.N.A.M., 1993, pág. 140.

[8] Una segunda edición de esta obra del Sr. Valverde y Téllez, se hizo en 1906. Y el Colegio de Michoacán, A.C. publicó una edición facsimilar de esta última, el año de 1989. Es de esperarse que igualmente se edite, también en forma facsimilar, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, publicada en México el año de 1896. Ambas obras son el andamio indispensable para la investigación histórica de la filosofía en México.

4. La reforma de los estudios superiores

El siglo XVIII amaneció con la buena acogida de la ciencia y la filosofía modernas, y, consecuentemente, con la oposición a éstas, por parte de la escolástica tradicional. Semejante oposición, sin embargo, no era una actitud natural y evidente, por parte de los antiguos cultivadores de la "filosofía de la escuela"; era, más bien, la inercia de una fuerza que cada vez operaba con mayor debilidad.

Las primeras dos décadas del nuevo siglo, pudieron ser eso, una débil oposición al modernismo, pero a partir de entonces, nació un movimiento auténticamente renovador, promovido por los miembros de la Compañía de Jesús, campeones en la educación de los jóvenes, y en la guía espiritual de éstos.

Este afán modernizador de los estudios, se operó aun dentro del propio seno de las instituciones educativas creadas y sostenidas por el clero; y ya desde mediados del siglo se registró un acendrado movimiento de independencia intelectual, producto innegable de la poderosa influencia doctrinaria y pedagógica de los jesuitas.

Para subsanar las notorias deficiencias de la Universidad, se acordó intensificar, en todos los colegios jesuitas de la Nueva España, los estudios de matemáticas, geografía, historia, griego y lenguas modernas; y además, renovar los cursos de filosofía.

Se trataba, como bien se ve, de formar una juventud nueva, dentro de un ambiente intelectual que estaba naciendo, sin la mira de cambiar el rumbo del saber. Enseñanza de las ciencias, a partir de la experiencia, y de la relación matemática; afirmación de la noción germinal de los seres vivos, en contra de la absurda idea de la generación espontánea; y aceptación racional de la teoría copernicana del universo. Pero también se enseñaba y cultivaba la filosofía, como un auténtico ejercicio de la razón, en busca de la verdad objetiva, y no como mera habilidad para reiterar nociones ya pasadas, pero actuales en los formatos de la filosofía tradicional, ya caduca e inaceptable.

CAPÍTULO OCTAVO

LA ILUSTRACIÓN MEXICANA

SUMARIO: 1. Los jesuitas. 2. El padre José Rafael Campoy. 3. El padre Diego José Abad. 4. El padre Francisco Javier Alegre. 5. El padre Francisco Javier Clavigero. 6. Acciones doctrinarias y pedagógicas de los jesuitas.

1. LOS JESUITAS

Los jesuitas llegaron a México el año de 1572, y su acción educadora se extendió rápidamente, estableciendo colegios en muchos puntos del territorio, gracias a la austeridad y disciplina de la Compañía, cuyo precepto principal es la obediencia. A su labor educadora, impregnada de calidad, de exigencia metódica, de rectitud intelectual y de sincera vocación humanística, se debe, en muy buena parte, el asomo y el cultivo de la Ilustración mexicana. "El siglo XVIII fue el más floreciente y de más intensa actividad para los Colegios de la Compañía de Jesús, hasta que los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España en 1767, por orden real de Carlos III (posterior a esta expulsión de los jesuitas de todo el imperio español, el Papa Clemente XIV ordenó en 1773, la supresión formal de la Compañía; tiempo después, el Papa Pío VII, en 1814, ordenó su restablecimiento). Prácticamente, los jesuitas fueron los educadores de la juventud mexicana, e influyeron mucho en las ideas filosóficas, tanto en las de la conservación tradicional, cuanto en la introducción de las ideas modernas." [1]

Ha de reconocerse, sin embargo, un carácter común a todos los jesuitas del siglo XVIII novohispano, que es el de su arraigada mexi-

[1] Mauricio Bouchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Ed. Herder, 1996, pág. 219.

canidad; son, sin ninguna duda, el antecedente del nacionalismo que culminó con la independencia mexicana. "Porque lo primero que se advierte en ellos, y que constituye como un rasgo inconfundible de familia, en este grupo de humanistas nuestros, es su acendrado mexicanismo". Criollos todos ellos, no se sienten ya españoles sino mexicanos, y así lo proclaman con noble orgullo en la portada de sus obras; abogan por el mestizaje entre españoles e indígenas, como medio para lograr la fusión, no sólo física, sino espiritual de ambas razas, y de forjar así una nueva nación; tienen ya conciencia (profética) de la patria inminente que está gestándose en la Nueva España.

"Su actitud frente al régimen colonial es, desde luego, actitud de despego, y casi podríamos decir, de 'extrañeza'; hablan de 'los españoles' como quien habla de extranjeros, no de compatriotas. Pero tampoco se sienten indios, ni sueñan con un imposible retorno al imperio azteca. No son españoles; no son aztecas; ¿Qué son entonces, y cuál es su patria? Son, y quieren ser, mexicanos; nada más y nada menos. México es la patria inolvidable (desde el destierro), a la que incesantemente vuelven sus ojos velados por el dolor del exilio, y su corazón transido de incurable nostalgia." [2]

Coincidentemente con la sentida expulsión de los jesuitas de la Nueva España, hecho que, como ya se dijo, ocurrió en 1767, se produjo un hecho que vino a dar presencia de los jesuitas, en México y en Latinoamérica: la difusión masiva del *Catecismo de Ripalda.* "Jerónimo de Ripalda, Jesuita, nació en Teruel en 1536, y murió en Toledo en 1618. Ripalda, fue autor de la *Doctrina Cristiana,* mejor conocida en todos los países de habla española como *Catecismo.* Se imprimieron en la Nueva España, innumerables ediciones, y se tradujo a las lenguas azteca y maya. Desde su aparición en Burgos, en 1591, anduvo en manos de todos, y sirvió para instruir en los principios cristianos, a muchas generaciones de México. Es curioso señalar que la apoteosis en América, de su famoso *Catecismo,* se verifica en la ciudad de Puebla de los Ángeles, el 1784, con una hermosa impresión, a los diecisiete años de haber sido expulsada de los dominios españoles de ultramar la Compañía de Jesús, y a los once de su extinción. Ocupó en su Instituto altos cargos, tuvo fama de buen orador sagrado, escribió varias obras, y fue confesor de Santa Teresa de Jesús." [3]

---

[2] Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII,* México, U.N.A.M., 1941, Bibl. Est. Univ. No. 24.

[3] *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México,* México, Ed. Porrúa, 1995.

Es muy elevado el número de los jesuitas que laboraron en la Nueva España, en el campo de la enseñanza superior, y dentro de ella, de la filosofía. La historia de la Compañía, registra a casi todos; pero para nuestro empeño, hemos de señalar, precisamente a los que afectó la expulsión, o sea, a los de la última generación, nacidos ya muy avanzada la primera mitad del siglo XVIII. Y aun, dentro, de ellos, los más relevantes son los padres: José Rafael Campoy, Diego José Abad, Francisco Javier Alegre, y Francisco Javier Clavigero. Consideremos, brevemente, a cada uno de ellos.

2. El padre José Rafael Campoy

"José Rafael Campoy (1723-1777), nació en Sinaloa; en 1741 entró en la Compañía. Enseñó filosofía y humanidades en muchos de sus Colegios. Retirado en Veracruz durante quince años, tuvo comercio literario activo con los habitantes de aquel puerto, y con los extranjeros que ahí llegaban. Desterrado a Italia, muere en Bolonia. Se conservan noticias de algunos escritos suyos, pero no hay nada de asunto filosófico; unos pocos tratan de temas de ciencia o humanidades.

"Este padre es como el director moral, ejecutivo, del movimiento; es el que orienta, impulsa, encamina con sus exhortaciones, consejos y enseñanzas; su labor es formativa y directa; su actitud y buen gusto instruye de manera viviente a la juventud. No escribe nada filosófico, o por lo menos, no nos ha quedado nada de ello. Su vida es de una gran agitación y lucha por los ideales de la renovación. Sus enseñanzas más bien revisten un carácter particular. En su formación e instrucción científica no tuvo ningún guía ni maestro; fue ante todo, autodidacta. Su saber, además de enciclopédico, fue vastísimo; llegó a tal grado su sabiduría, que con todo derecho se le puede comparar con ilustres hombres de grandeza semejante, que produjo el siglo XVIII en nuestra América, como Franklin, por ejemplo." [4]

---

[4] Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, U.N.A.M., págs. 47 y 48, Bib. Est. Univ. No. 74.

3. El padre Diego José Abad

Diego José Abad (1727-1779), nació en Michoacán; entró en la Compañía en 1741, haciendo el noviciado en Tepotzotlán, de donde pasó a Puebla; en 1748 fue enviado a la ciudad de México, para estudiar teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, ordenándose sacerdote en 1751, y desde 1754 enseñó filosofía y teología, y cultivó además la poesía y las letras. En 1764 fue nombrado rector del seminario de Querétaro, reorganizando la enseñanza de la teología, según el nuevo proyecto de la Compañía. En 1767 fue desterrado junto con los demás jesuitas; residió un tiempo en Ferrara, y murió en Bolonia.

Abad es uno de los principales colaboradores en el movimiento jesuita de renovación, y su participación es la del gran poeta, que promovió la restauración de la literatura en general. Enseñó Derecho, tanto civil como canónico, y se esforzó en el estudio científico, que aun le permitió automedicarse, en su quebrantada salud.

En el campo de la filosofía, es de destacarse su *Tratado del conocimiento de Dios*, y el desarrollo de un *curso filosófico*, el que llamó simplemente *Filosofía*, que comprende lógica, física y metafísica, en el que trata de asimilar, sin atacarlas, las doctrinas modernas; en la lógica menciona a Descartes y a los cartesianos, y en la física, al hablar de los modernos, adopta una actitud ecléctica.

4. El padre Francisco Javier Alegre

Francisco Javier Alegre (1729-1788), es otro de los grandes innovadores de la enseñanza de la filosofía y de las lenguas, y el gran teólogo dentro del grupo.

Nació este padre jesuita en Veracruz; aprendió las primeras letras en la casa paterna, y a los doce años empezó sus estudios de filosofía en el Colegio de San Ildefonso de Puebla, ingresando a la Compañía en 1749, y fue destinado a México, para enseñar gramática y retórica, y proseguir sus estudios de teología. Pasó luego a Cuba, para enseñar filosofía, y a Yucatán, donde impartió cánones. Pasó luego a México, para escribir la *Historia de la Compañía de Jesús en*

México. Aquí lo tomó la expulsión de los jesuitas, y se trasladó a Bolonia, donde murió.

Aparte de su *Historia,* escribió sobre matemáticas y poesía. Pero su creación máxima es su obra *Instituciones teológicas, en XVIII libros;* compuso, además, el *Arte poética, según los preceptos de Cicerón.*

Junto a Clavigero, con quien lo unía una gran amistad, se reconoce al padre Alegre, como uno de los grandes reformadores, tanto de las doctrinas filosóficas, como de su enseñanza, dentro de las escuelas jesuitas de México.

5. El padre Francisco Javier Clavigero

Francisco Javier Clavigero (1731-1787), "nació en Veracruz, y desde temprana edad, su padre lo inició en el saber. A los diez años ingresó al Colegio de San Jerónimo, y luego al de San Ignacio, ambos de Puebla. Ingresó en la Compañía, donde profesó en 1748, comenzando los estudios sacerdotales, que, según las costumbres de la institución en ese tiempo, comprendían humanidades, filosofía y teología. Además de los idiomas clásicos y modernos, llegó a saber náhuatl y mixteco. Pasó al Colegio de San Ildefonso, de México, donde fue prefecto; además ejerció como profesor de retórica, antes de ordenarse sacerdote, como un caso excepcional, dada su juventud y saber, en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Ya ordenado, pasó al Colegio de San Xavier, en Puebla. En 1764 fue trasladado a Valladolid, donde enseñó filosofía, en el Colegio de la Compañía. Algunos piensan que aquí tuvo como discípulo al adolescente Miguel Hidalgo, aunque no hay prueba documental segura, pero indudablemente, sí puede hablarse de una influencia de ideas. Enseñó después en Guadalajara, en 1766, hasta 1767, en que todos los miembros de la Compañía fueron desterrados. Así, fue como llegó a Italia, radicándose en Bolonia, donde murió.

"Varias de las obras que se atribuyen a Clavigero, se han perdido, señalándose, entre ellas, un *Curso de filosofía,* del que sólo se conserva la *Física particular.* Tampoco se conserva el famoso *Diálogo entre Paleófilo y Filaletez,* en que argumenta en contra del principio de autoridad en la ciencia. Sin embargo, se conservan su *Historia Antigua de México,* sus *Disertaciones,* y su *Historia de California,* además de otros elementos dispersos relacionados con la filosofía, como la historia de la

cosmovisión indígena, y consideraciones de antropología filosófica y aun de filosofía de la historia." [5]

6. Acciones doctrinarias y pedagógicas de los jesuitas

La Ilustración Mexicana, ha de entenderse como un hecho cultural en íntima relación con su época: un tiempo de innovación, al aceptar los cambios ideológicos y sus consecuencias, por un saber que se abría paso entre las fuerzas tradicionales del pasado; y también como un tiempo de reforma, al cambiar los viejos criterios de conocimiento dogmático, por los nuevos estilos de razonar, delimitando los campos de la realidad física, cognoscibles mediante la razón, y de las nociones abstractas, que eran reconocidas por vías metafísicas o de la fe.

Y al inquirir sobre cómo fue posible esa transformación tan radical, dando por hecho la ausencia de toda forma de violencia, se admite que el móvil de dicha transformación, hubo de operarse por las vías de la razón, con el apoyo de motivaciones personales; lo que sólo se puede comprender, mediante un estrecho nexo entre esa razón, y esas motivaciones, pero con base en la comprensión de un criterio y una actitud pedagógicos. Porque, si a la filosofía se le da un sentido dinámico, se vuelve el medio para lograr un objetivo; o lo que es lo mismo, dicho en otro giro, toda pedagogía no es más que una filosofía en marcha. Por eso, hay que reconocer dos referencias para la comprensión de esta realidad histórica de México, que es la segunda mitad del siglo XVIII, como escenario de una ilustración, que se abre a la modernidad.

Hay que revisar, por tanto, los contenidos de la enseñanza filosófica, al mismo tiempo que los caminos y formas de llevarla a cabo. Veamos:

"Lo principal en cuanto al contenido de la enseñanza de la filosofía, es el contacto que los maestros jesuitas han tomado ya con los filósofos e ideas modernas, y que puede exponerse sustancialmente en los siguientes aspectos: metódicos, de filosofía teórica, científicos, y de filosofía práctica.

---

[5] *Supra* I, págs. 230 y 231. Muy recomendable información sobre los jesuitas mencionados en este capítulo, es la obra de Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos Ilustres del siglo XVIII*, México, U.N.A.M., 1986, Bibl. Est. Univ. No. 74.

"Los aspectos metódicos, son, desde cierto punto de vista, los más claros y decididamente modernos. La razón parece ser, por una parte, que los autores modernos se preocuparon en primer lugar por el método, y por otra, que el método era como el terreno más neutro en orden a la transformación, y estaba menos expuesto que las doctrinas mismas, por ejemplo, a las contradicciones filosóficas y teológicas de la escolástica. El aspecto metódico más importante, porque con él se inicia la lucha contra la tradición, es el *rechazo al argumento de autoridad*, especialmente, por sus conexiones con el dogmatismo. En estrecha relación con esto, se halla el de *acudir a las fuentes*, es decir, a los autores y obras originales, con el fin de encontrar las genuinas y auténticas doctrinas. Esto lleva implícito el *contacto con los autores mismos*, que pedagógicamente tiene un valor fundamental, pues aquellos jesuitas trataban ya de lograr en los alumnos, más que un aprendizaje, una formación, acercándose así, notablemente, a las orientaciones actuales.

"Los aspectos de filosofía teórica, son consecuencia de lo anterior, y se pueden analizar así: En primer lugar, la *presencia de los grandes filósofos, así como de los menores*. En segundo lugar, ha de atenderse a la *exposición de las doctrinas*, a veces relativamente extensa sobre determinados temas, a veces sustancial y sintética. Ambas cosas nos demuestran, por lo pronto, el *conocimiento, interés y preocupación* que tenían estos jesuitas, con respecto a las ideas y sistemas modernos. Pero el aspecto filosófico más importante, y como central de la modernidad en estos jesuitas, es sin duda la *admisión de las doctrinas* de los principales filósofos modernos, o por lo menos, la inclinación o simpatía por algunos de ellos; he aquí los puntos principales: *a)* la distinción, en el estudio de la naturaleza, entre el campo metafísico y el físico; *b)* la admisión, en el estudio estrictamente físico de la naturaleza, del método moderno de observación y experimentación; *c)* la consideración de la física experimental moderna, como la única física verdadera; *d)* la admisión del atomismo dentro del campo puramente físico; *e)* la afirmación rotunda de la generación seminal, contra la espontánea, en plantas y animales.

"Los aspectos científicos, en estrecha relación con los filosóficos, por tratarse de conocimientos de la realidad, muestran con toda claridad estos campos: el *conocimiento y estudio de las doctrinas científicas* acerca de la realidad terrestre y la vida humana; *la aceptación de doctrinas nuevas*, físicas y astronómicas, en oposición a las escolásticas; y

la *simpatía por el sistema copernicano*, sobre el llamado sistema del mundo.

"Los aspectos de filosofía práctica, revelan que los jesuitas expulsados, no fueron únicamente hombres teóricos, fríos, filósofos de gabinete, sino que se enfrentaron a las necesidades y circunstancias de su tiempo, no sólo éticas y sociales, sino también políticas y económicas, y lucharon actuando y sufriendo por renovar el pensamiento y mejorar otras formas de vida. Así, en estos aspectos de filosofía práctica, se pueden señalar las siguientes convicciones: negación del derecho divino, afirmación de la soberanía popular, libertad de todos los hombres, abolición de la esclavitud, mestizaje como formación de pueblos, afirmación de los valores de las antiguas culturas mexicanas, formación de una cultura criolla independiente, y conciencia de mexicanidad." [6]

Pero semejante proyecto formativo, nutrido en una auténtica revolución ideológica, que cabalmente responde el calificativo de "ilustrada", no podría haberse realizado sin la base de una acción educadora adecuada. Y ello explica cómo, a lo novedoso de su programa filosófico, los jesuitas tuvieron que integrar un proceder formativo, enfocado a los estudiantes, vale decir, una técnica pedagógica.

Ya hemos considerado el estrecho paralelo entre las doctrinas por enseñar, y los procederes que se consideran adecuados para ello. El mismo cambio promovido por los jesuitas en cuanto a lo doctrinario, se dio en cuanto a lo pedagógico. El propio padre Campoy, describe la forma de enseñar, que privaba cuando él fue escolar aun, en el Colegio de San Ildefonso. Veamos:

"Íntimamente vinculado el punto de vista pedagógico con el ideológico, derivaría de éste la orientación de aquél. Si había en éste un criterio autoritario, falto de asentimiento a la razón; si había exclusivismo y estrechez, régimen y orden absolutamente inquebrantables, en lo exterior, por decirlo así, de la enseñanza, habría rigor, disciplina férrea, castigos, varas y azotes...

"Esta era la principal técnica en la instrucción: dictar la lección a los alumnos, para que éstos la escribieran, la aprendieran luego de memoria, y recitaran más tarde al maestro. Y esto al parecer era general, aun en Filosofía y Teología. Con razón no era posible una

---

[6] Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, U.N.A.M. 1998, págs. 33 y 55.

comprensión vivida y humana de las doctrinas, ni un desarrollo y progreso de las mismas, faltándoles la verdadera actividad, la actividad interna y esencial." [7]

Cierto. Para estar acorde con la nueva idea que se tenía de la formación de los jóvenes, futuros ciudadanos de una futura patria que se deseaba y se avizoraba, había que postular una nueva pedagogía. Y tal, fue bajo estos lineamientos:

"En contraposición con la pedagogía anterior, que en manera alguna podía ser admitida por las nuevas orientaciones educativas, se deduce claramente que los nuevos educadores y maestros, proscribirían en absoluto los castigos físicos: ofensas, amenazas, azotes; los rigorismos absurdos de memorización; la sequedad y el demasiado distanciamiento entre ellos y los adolescentes educandos. Deducción que apoyan los nuevos métodos científicos, objetivos, prácticos, vivos, racionales.

"En el más importante de los documentos que fundamentaban la nueva concepción educadora de los jesuitas, se pedía a los maestros, implícitamente, más humanidad, más benignidad, y más nobleza para con los jóvenes adolescentes que se educaban, aduciendo las razones de ser también ellos hombres racionales y libres, no esclavos, y que no se los tratara como a éstos, con golpes, dicterios y gravámenes.

"La manera de aleccionarlos o corregirlos, o impulsarlos al estudio, va también contenida en esa consideración de racionalidad, ya que mediante ella les serían comprensibles, de una manera objetiva, las finalidades y razones del estudio." [8]

---

[7] *Supra* 4, págs. 92 y 93.
[8] *Ibid*, págs. 117 y 118.

CAPÍTULO NOVENO

LA MODERNIDAD

SUMARIO: 1. Influencia modernizadora de la prensa. 2. Don José Antonio de Alzate. 3. El doctor José Ignacio Bartolache. 4. Introducción de la filosofía moderna en México. 5. Fray Juan Benito Díaz de Gamarra.

1. INFLUENCIA MODERNIZADORA DE LA PRENSA

El proceso de modernización, en la segunda mitad del siglo XVIII, no fue un movimiento asentado tan sólo dentro de los claustros académicos. La Universidad y los Colegios, recibieron esa influencia, pero como un elemento en contra del cual había que luchar, en defensa de la vieja concepción del saber, y de los principios establecidos y mantenidos por la tradición escolástica. Las enseñanzas de los jesuitas, y de algunos otros clérigos se reconocían como acciones fuera de lo ordinario, y a través de la lectura de libros entonces prohibidos, hechos que se daban siempre a la sombra, y procurando no ser sorprendidos por los tribunales eclesiásticos.

Fuera de los centros culturales, dentro del ambiente social, que ya respiraba un ambiente de ilustración, diluido entre las gentes vinculadas con los centros y agencias de información, se percibía un afán de saber en general, y difundido a través de la incipiente edición periódica de folletos y de hojas informativas.

Con la aparición de la imprenta en la Nueva España, se promovió su uso para construir un medio de información, que, según algunos autores, se remonta al mismo siglo XVI, y registra una mayor frecuencia en el XVII. Sin embargo, hasta el siglo XVIII adquiere propiamente la prensa en la Nueva España su integral carácter, cuando

Juan Ignacio María de Castoreña Ursúa y Goyeneche (1688-1733), inició en 1722, la publicación de su *Gaceta de México*. Pero es el presbítero José Antonio de Alzate, físico, astrónomo y naturalista, quien más estimuló la enseñanza y la investigación científica a finales del siglo. Su *Gaceta de Literatura de México*, publicada por muchos años, se convirtió en la fuente de información de las invenciones y progresos de la ciencia europea.

Alzate se propuso divulgar en las páginas de su *Gaceta*, la ciencia moderna. De esa suerte pensó hacer el mejor servicio a su patria. "Toda la difusión que Alzate hace de la ciencia moderna en las columnas de sus *Gacetas*, tiene el carácter de una verdadera labor docente. Sus artículos científicos dan la impresión de un conjunto de lecciones ordenadas, claras y sencillas, que dirige un maestro al gran público. Pero tales lecciones no aspiran sólo a proporcionar un conocimiento puramente teórico, sino que las mueve también un fin práctico. No son lecciones para servir de adorno científico a unos cuantos mexicanos privilegiados, sino que van dirigidas a ofrecer un servicio útil al público de toda la nación. No son lecciones para atiborrar las cabezas con citas, o para indigestarlas con exceso de erudición, sino para despertar en los mexicanos el interés y la inquietud por la ciencia." [1]

2. Don José Antonio de Alzate

José Antonio de Alzate y Ramírez (1737-1799), nació en Ozumba, Estado de México. Muy joven ingresó en la Universidad de México, donde obtuvo el grado de bachiller, continuando sus estudios de Teología, para ordenarse sacerdote en 1760. Entre esta fecha y 1766, operó como sacerdote al servicio del Arzobispado de México, y como funcionario del mismo. De notoriamente poca inclinación a la teología especulativa, se dio más al estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales, que requerían para su cultivo, de la observación y de la experimentación, empresas que llevó al cabo con fondos propios. Todos sus conocimientos estuvieron motivados por un afán de servicio a la ciudad y al país, y fueron muchos los proyectos cien-

[1] Juan Hernández Luna, *José Antonio Alzate, estudio biográfico*, México, S.E.P., 1945, (Biblioteca Enciclopédica Popular, No. 41), pág. 17.

tíficos que presentó a las autoridades, así como muy pocos los que se le aprobaron, a causa de su idea del trabajo libre, y de su espíritu de poca sumisión a la autoridad; su objetivo principal, estaba en el bien común de los habitantes, y en el provecho de la ciudad. Hombre laborioso y de incansable decisión, empleó todo su tiempo y sus recursos, en el estudio de las ciencias, y en su divulgación, la cual tomó su forma, no sólo práctica sino hasta institucionalizada, en las variadas publicaciones periódicas, que, igualmente, sufrieron las limitaciones y hasta las actitudes hostiles, por parte de las autoridades. Estas publicaciones, se reconocen así: *Diario literario de México* (1768), *Asuntos varios sobre ciencias y artes* (1772-1773), *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles* (1787-1788), y sobre todo, la memorable *Gaceta de literatura de México* (1788-1795), una verdadera enciclopedia científica, al alcance de toda la población. Murió en la ciudad de México, el año de 1799.[2]

Un científico de alto renombre; un verdadero apóstol del saber, fuera del ambiente eclesiástico; un auténtico humanista, preocupado por el bien común, a través del esfuerzo personal. Eso fue Alzate. Y ante la incomprensión de que fue víctima, y ante la aparente inutilidad o desperdicio de su labor, ¿qué enseñanza ha dejado a la posteridad? He ahí el valor de la obra de Alzate, y su legado moral: "Pocas cosas, a la verdad, pero esenciales: Primero, que las autoridades acostumbran ser totalmente indiferentes a las propuestas de mejoría que no salgan de ellas mismas. Segunda, que los intelectuales pueden servir para dar lustre al Estado, y aun se les contrata cuando sus conocimientos son de utilidad. Tercera, que en los golpes que da de vez en vez el Estado, suele no haber animosidad. Cuarta, que mientras se está en gracia hay que pedir lo que se quiere. Y quinta, que si se pretende guardar sana la pelleja, hay que manejarse con extrema prudencia." [3]

No hay duda: Alzate fue un reformador de la vida cultural de su tiempo; un innovador, sobre todo de la práctica de dar el conocimiento al público, para librarlo del encerramiento tradicional que padecía; y la meta de tal popularización del saber, incluso de su

---

[2] *Cfr.* Roberto Moreno, Introducción a *Obras de José Antonio de Alzate y Ramírez, I Periódicos*, México, U.N.A.M., 1980, págs. VII y VIII.

[3] Roberto Moreno, *José Antonio de Alzate. Memorias y ensayos*, México, U.N.A.M., 1985 (Bibl. Est. Univ., No. 103), pág. 13.

difusión con ánimo de utilidad práctica, era su idea de que la gente se beneficiara, desde cualquier punto que se pudiera aprovechar el conocimiento.

La historiografía filosófica de México, señala, con gran relieve, el pensamiento filosófico de Alzate; y las razones para reconocer a este científico, dentro del ámbito de la filosofía, se anclan en la concepción que nuestro personaje llegó a formular, sobre el significado del conocimiento, su esencia, y su procedencia humana e individual, así como el destino de tal conocimiento, que no era, de ninguna manera, el mero adorno individual, sino el completo y desinteresado servicio de utilidad que podría prestar a todos los hombres, y en especial, como el elemento decisivo en el bienestar y progreso de la patria.

El acercamiento de Alzate al pensamiento europeo de su tiempo, el reconocimiento del valor que asignaba a los modernos métodos de la investigación científica, el respeto por la verdad alcanzada mediante la razón, al margen de lo que la teología postula como verdades reveladas, el significado de la experiencia, y la multilateralidad que puede ofrecer y reconocerse al pensamiento de los grandes filósofos, explican el sentido ecléctico de su pensamiento, mismo que, por la orientación pragmática que le asignaba al esfuerzo total del progreso científico, lo señalan como uno de los grandes filósofos mexicanos de la Colonia.[4]

3. Doctor José Ignacio Bartolache

José Ignacio Bartolache y Díaz de Posadas (1739-1790), es otro producto de la educación reformista del siglo XVIII; y como Alzate, y cerca de él, contribuyó al desarrollo de la ciencia, y a la formación de espíritus nuevos, dispuestos a modernizar el pensamiento de su tiempo.

Nació en Guanajuato, el año de 1739, de una familia pobre. Pasó muy joven a la ciudad de México, y fue alumno del Colegio de San Ildefonso, con ánimo de estudiar humanidades; ahí conoció a

[4] Un extenso y bien documentado estudio sobre el reconocimiento filosófico de Alzate, se halla, además, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México, y otros escritos*, México, U.N.A.M., 2000.

Alzate. Pasó luego al Colegio Pontificio Seminario, de donde fue expulsado por rebelde a la disciplina y a las doctrinas que se le enseñaban. Con penalidades económicas, llegó a la Universidad, donde, en 1766 obtuvo el grado de Bachiller en Medicina; simultáneamente estudió matemáticas y astronomía, y en 1768 impartió clases de la primera, en la propia Universidad, realizando igualmente, observaciones astronómicas con Alzate, en 1769 y en 1771. Logró los grados de Licenciado y de Doctor en Medicina, en 1772, y en ese mismo año inició la publicación de su célebre revista periódica *Mercurio volante*, donde difundía "noticias importantes y curiosas sobre física y medicina". Sin haber conocido a su contemporáneo, el religioso Díaz de Gamarra, en 1774 dio su voto aprobatorio al libro *Elementos de filosofía moderna*, que aquél propuso para ser usado como texto en la Universidad, considerando el votante, que con ello se contribuía al mejoramiento de los estudios y a una auténtica reforma de la enseñanza de la filosofía. Varios cargos burocráticos desempeñó hasta 1785, todos con apoyo en su recia formación científica, para después, al final de su vida, entregarse de lleno al tema de la Virgen de Guadalupe, publicando su célebre *Opúsculo Guadalupano*. Murió el año de 1790.[5]

La importancia de la participación de Bartolache en el proceso de la modernización de los estudios, tiene su base en la amplia cultura científica que poseía, razón por la cual necesariamente discrepaba con los criterios escolásticos, para entonces ya decadentes. Su espíritu de libertad en el pensamiento, le llevó a la búsqueda de la verdad científica, y su convicción de servicio, a aplicar tal verdad, en beneficio de los demás. Su obra publicitaria, lo coloca entre los educadores de su tiempo, como Alzate, que contribuyeron a la ilustración de la sociedad, mediante informaciones de plena validez científica.

4. Introducción de la filosofía moderna en México

Ilustración y modernidad, son dos términos que mutuamente se implementan en la historia de México a finales del siglo XVIII. Ciertamente esta centuria, constituye el dinamismo de la cultura novo-

[5] Roberto Moreno, Introducción a *José Ignacio Bartolache: Mercurio Volante*, México, U.N.A.M., 1979 (Bibl. Est. Univ. No. 101).

hispana, que se manifiesta capaz de una autonomía, por cuanto que sus hombres han podido romper con la tradición, al mismo tiempo que han sido capaces de acoger los avances de la cultura europea, con plena responsabilidad y criterio selectivo. Ahora bien, modernidad e ilustración, en la Nueva España, no significan ninguna forma de actitud antirreligiosa, a pesar de su desprendimiento de la tradición escolástica, y de las apariencias antirreligiosas de los modernos pensadores europeos. La ilustración novohispana es un concepto que abarca, no sólo formación científica, sino también reconocimiento del valor de los métodos para construir la ciencia, capacidad para separar los aspectos religiosos de los científicos y de los sociales, vivencia de un mexicanismo, ni dependiente de lo hispánico, ni aferrado a lo indígena; y con todo ello, la madurez para concebir la libertad nacional.

La labor truncada de los jesuitas por su expulsión en 1767, había ya dejado sus frutos, que se manifestaron más tarde en los efectos de la educación que impartieron, renovada, en contenidos, en métodos y en modelos ideológicos; a su turno, los científicos habían aportado su saber, para nutrir el espíritu de la sociedad, con prácticas y técnicas nuevas; faltaba solamente hallar el vínculo entre la renovación filosófica, ya alejada de la tradición y abierta a nuevos modelos, con la ciencia nueva, la que se cultivaba aquí, y la que se producía en Europa. Es decir, hacía falta una actitud, en cierto modo ecléctica, que reuniera todos los elementos positivos del pensar dieciochesco, para integrar una forma superior de doctrina, que cabalmente respondiera a la modernidad. Semejante empresa, la realizó otro filósofo: fray Juan Benito Díaz de Gamarra, y cuyo pensamiento se ordena en su obra fundamental: *Elementos de filosofía moderna.*

El esplendor cultural del siglo XVIII, reconoce tres etapas: la acción de los jesuitas, entre 1718 y 1767; la segunda, a partir de 1767, en que se formaron y actuaron los científicos; y la tercera, desde 1774, en que la Universidad aprobó el libro de Gamarra, como texto para los cursos de filosofía. Son pocos, protagonistas de nuestra modernidad ilustrada, Campoy, Abad, Alegre, Clavigero, Alzate, Bartolache, Díaz de Gamarra, e Hidalgo, promotores y encauzadores del progreso en la cultura, que propició el nacimiento en una nueva nación.

Nuestros pensadores modernos, ilustrados, fueron eclécticos; y no a la manera vulgar, de tomar algo de aquí y de allá, para integrar un todo nuevo. No; lo fueron por el pleno ejercicio que hicieron de la libertad, sobre todo de su pensamiento. "De aquí que la libertad de pensar, junto con la libertad de elegir las doctrinas donde parezca más prudente, sea el principio básico de su pensamiento. Nada existe por encima de ejercicio mismo de la razón o de las verdades que comprueba la experiencia. Ellos son quienes deben decidir cuáles son los conocimientos verdaderos, y no el prejuicio, la autoridad, la secta filosófica. De aquí que conciban al ecléctico como el ejemplar del filósofo. Y ciertamente con el eclecticismo, cuyo teórico es Gamarra, logran establecer una idea de la filosofía que les permite crear entre nosotros la autonomía de esta disciplina, sin por eso destruir su propia fe, aniquilar totalmente la tradición, o sujetarse a las consecuencias de las doctrinas modernas que aceptaban. No se trata de una concepción filosófica acomodaticia, de circunstancias. Escriben sus obras con firmeza, y está lejos de los autores la prudencia tímida del que busca un arreglo o una conciliación. De manera que las soluciones de los jesuitas, Alzate, Bartolache, Gamarra, Hidalgo, no son las que permitía su medio, sino las que, aceptando las limitaciones históricas como suyas, sostuvieron, después de hacer una selección a la luz de su conciencia racional. Tampoco existe en ellos un conflicto religioso que los haga atormentados de la modernidad. Su religión es tan verdadera como lo es la ciencia." [6]

5. Fray Juan Benito Díaz de Gamarra

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, es acaso la figura de mayor relieve en la filosofía mexicana del siglo XVIII. "Indudablemente, la filosofía colonial mexicana tiene en Gamarra uno de los más altos valores, junto a fray Alonso y al padre Rubio. Su voluntad de renovación y de lucha contra los filósofos peripatéticos es irreductible; sus doctrinas, sólidamente fundadas y discurridas; sus conocimientos, amplísimos. Puede considerársele el primer filósofo auténticamente nuestro, con la nueva nacionalidad que entonces empeñó a forjarse.

[6] Rafael Moreno, *La filosofía moderna en la Nueva España.* En varios: *Ensayos de Historia de la Filosofía en México,* México, U.N.A.M., 1963, págs. 181 y 182.

Su influencia y su fama fueron enormes; en su tiempo, no había quien se le comparara siquiera." [7]

Tratase, en realidad, de una personalidad única y ejemplar en nuestra cultura nacional. "Nació Gamarra en una ciudad de gran tradición espiritual (Zamora) en el Estado de Michoacán. Sus estudios humanísticos los hace en San Ildefonso de México, y los sacerdotales, en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, en San Miguel el Grande, Guanajuato.

"Es enviado, como procurador de su Congregación, ante las cortes de Madrid y Roma, y además en plan de estudios; se relaciona con hombres de letras y de ciencias; forma una biblioteca de autores modernos; en la universidad de Pisa se doctora en Cánones; y se hace miembro de varias corporaciones de eruditos. A su regreso de Europa, en 1770, es ordenado sacerdote y ejerce como maestro de filosofía en el Colegio de San Miguel. Desde entonces, y hasta su muerte, conságrase por entero a la instrucción de la juventud, y a la composición de sus obras, especialmente filosóficas y religiosas. Muere en el desarrollo de sus labores intelectuales, antes de cumplir cuarenta años, en 1783.

"En vida, y después de su muerte, goza de fama de intachable ortodoxia; llegó a ser calificador y comisario del Santo Oficio, en 1767; en 1768 se le concedió la facultad perpetua de leer y conservar libros prohibidos; y también tuvo la satisfacción, única en la historia, de que la Real y Pontifica Universidad de México, con pleno de sus doctores y maestros, sancionara y recomendara su obra filosófica fundamental, en 1774. Fue un hombre austero, pensador íntegro, batallador de las ideas, y guía incansable de la juventud de su patria. Por sobre todo fue maestro, y escogió para serlo aquel campo donde más necesidad vio de serlo: el de la filosofía. Sus horas de estudio, sus ocios, sus preocupaciones y hasta su dinero, fueron para enseñar a los mexicanos las cosas que en filosofía, y sobre todo en ciencias, ya no se ignoraban en ninguna parte del mundo, excepto en su patria." [8]

---

[7] Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, U.N.A.M., 1998, pág. 39.

[8] Bernabé Navarro, *Presentación* a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de Filosofía Moderna*, Tomo I, México, U.N.A.M., 1963, págs. VI y VII. Indudablemente que es el doctor Navarro, quien más ha estudiado y conocido el pensamiento de Gamarra; la gran pérdida que ha significado su lamentable muerte, nos ha privado de su traducción del tomo II de la obra fundamental de nuestro pensador.

La obra de Gamarra, es precisa y conspicua. De carácter filosófico son sus libros: *Academias filosóficas* (1774), que es una guía de discusiones sobre la física, la electricidad, la óptica, y el alma de los brutos; *Elementos de filosofía moderna*, su obra máxima, que contiene Historia de la filosofía (la primera que se escribió en América), Lógica, Metafísica (que contiene Ontología, Psicología y Teología natural), Ética, Geometría y Física (en donde incluye la Cosmología); *Errores del entendimiento humano* (1781). *Memorial ajustado* (obra satírica publicada en 1790 por Alzate en la *Gaceta*). Y las *Máximas de educación* (para los alumnos del Colegio de San Miguel).[9]

El pensamiento de Gamarra, tiene una proyección, tanto teórica como práctica. Desde el ángulo puramente teórico, "Tres cosas llaman principalmente la atención en su labor filosófica, a saber: la filosofía pedagógica, que se ve en las *Máximas de educación*; un acendrado ejercicio de la discusión, reglamentada lógicamente en las *Academias filosóficas*; y la síntesis filosófica que presentó en los *Elementos de filosofía moderna*." [10]

"Pero también, su filosofía ofrece proyecciones prácticas; en los *Errores del entendimiento humano*, señala que: "los errores morales y sociales son fallas del entendimiento; combate los prejuicios anticientíficos de la época; y trata además de cuestiones concretas: por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a las ciencias, y preocupándose por demarcar la filosofía y cada una de las ciencias; y además sugiere otros cambios sociales, de acuerdo con la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido ser considerado como precursor ideológico de la independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello, ni se opuso al gobierno virreinal".[11]

Un discípulo de Gamarra, José Ignacio Fernández del Rincón, llevó adelante el proyecto del maestro, de modernizar la filosofía y su enseñanza, para lo que formuló una pequeña obra, titulada *Lecciones*

---

[9] *Cfr.* Victoria Junco de Meyer, *Gamarra, o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973. Y así también, la obra Juan Benito Díaz de Gamarra, *Tratados*, edición y prólogo de José Gaos. México, U.N.A.M., 1946 (Bibl. Est. Univ. No. 65).

[10] Mauricio Bechot, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Barcelona, Ed. Herder, 1996, págs. 244 y 245.

[11] *Ibid*, pág. 245.

de filosofía.[12] Esta obra, en la filosofía novohispana, es una muestra de la apertura a lo moderno, ya que en ella predomina la modernidad sobre la tradición. Así el autor, discípulo de Gamarra y Dávalos, se inscribe en el movimiento de renovación, iniciado hacia 1750, por el grupo de jesuitas que dirigió el padre Campoy.

[12] Edición moderna de esta obra, México, U.N.A.M., 1994. Edición y traducción de Bulmaro Reyes Coria. Introducción de Mauricio Beuchot.

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN EL SIGLO XIX

CAPÍTULO PRIMERO

HACIA LA INDEPENDENCIA

SUMARIO: 1. La gestación del movimiento independentista. 2. Francisco Primo de Verdad. 3. Melchor de Talamantes. 4. Manuel María Gorriño. 5. Miguel Hidalgo. 6. Francisco Severo Maldonado. 7. José María Morelos.

1. LA GESTACIÓN DEL MOVIMIENTO INDEPENDENTISTA

La modernidad no se limitó a las aulas ni a las páginas impresas; logró penetrar en la conciencia de los miembros de la sociedad, al motivar su acción, y promover inquietudes, llegando a formar parte de sus convicciones, que se concretaban en un concepto comprensivo de su realidad, no sólo humana, que también de mexicanidad. "El racionalismo, enseñado por primera vez por Gamarra, al fundamentar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta a su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país, y a esclarecer la conciencia de su personalidad nacional. Con justicia se considera a Gamarra como uno de los precursores ideológicos de nuestra independencia, no obstante que el filósofo nunca se ocupó de política. Es que los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de que tenían ciertos derechos humanos; no hubieran comprendido los vicios de España y de su régimen colonial, y el valor de las concepciones políticas que venían de Francia y los países sajones, si Gamarra no hubiera enseñado que por encima de todo, la única autoridad legítima es la razón, y que ésta, por tanto, puede ejercerse libremente. El racionalismo preparó a los mexicanos para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas. En los siglos XVI y XVII, la dirección intelectual de la Nueva España estaba en manos de los

españoles; en el siglo XVIII, con Gamarra, esta dirección pasa a manos de los mexicanos. La obra filosófica y científica de Gamarra, junto con la de toda la generación de Alzate, constituye sin duda alguna el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América. No es arbitrario decir, pues, que el racionalismo en la filosofía y en la ciencia, se identificaba, en aquel momento, con la más íntima voluntad mexicana, y era la primera libertad que se conquistaba, para ir de allí, hasta la revolución de independencia. Frente a esto se encontraba la escolástica envejecida, que representaba uno de los sistemas opresores de España en México".[1]

Esa realidad de inconformidad pública con el ambiente político en que se desenvolvía la actividad social, reconoció su mejor expresión en lo tocante a la educación. Porque siendo la educación la función que ve a la superación de los grupos sociales, su calidad y eficiencia pueden ser determinantes de su estado de desarrollo y de su progreso. Así ocurrió a finales del siglo XVIII, en que la educación escolar mostraba un lamentable estado de incuria. Un hombre de la época, José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827), "el pensador mexicano", evoca esa realidad en sus novelas *El periquillo sarmiento* y *La quijotita y su prima*, en la primera la triste imagen de las escuelas para hombres, y en la segunda, los ideales que se tenían de una educación para las mujeres.

Otro hecho vinculado con la educación, pero ahora con un sentido más bien socio-político, haciéndose eco de las instituciones creadas unos años antes, ajenas al control de la Iglesia (Colegio de las Vizcaínas, Colegio de Minería, Academia de San Carlos y Jardín botánico), consistió en la creación, en Veracruz y en México, de sendas escuelas animadas de un espíritu de responsabilidad civil, sostenidas por hombres de buena fe, para benéfico de las clases menesterosas. A las dos se les llamó: "Escuela Patriótica", y no hay duda que en ambas, se perfilaba la esperanza de una nueva nación.[2]

Ese ambiente social, esa calidad de la convivencia, esa modernidad, fueron elementos que, al amalgamarse como una convicción de vida, propiciaron el ambiente en que se inició la lucha por la independencia nacional.

---

[1] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, págs. 86 y 87.

[2] *Cfr.*, Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Ed. Porrúa, 1981.

2. Francisco Primo de Verdad

Francisco Primo de Verdad y Ramos, nació en Aguascalientes, el año de 1760. Estudió en el Colegio de San Ildefonso, donde alcanzó el título de Licenciado en Derecho. Llegó a ocupar los cargos de Abogado de la Real Audiencia, y de Síndico del Ayuntamiento de México. Su obra escrita más importante, es la célebre *Memoria Póstuma*, presentada y leída por él mismo en las Juntas del Ayuntamiento de México, el año de 1808, en donde proponía que, a falta del rey, por razones de la invasión napoleónica a España, la soberanía vuelve al pueblo, pidiendo al Virrey José Iturrigaray que formara un gobierno independiente. Aprendiendo el virrey, fue destituido, y los integrantes de la Junta encarcelados o desterrados. El licenciado Verdad fue encarcelado en el obispado, y asesinado allí mismo.

En las famosas juntas de junio y septiembre de 1808, Verdad expresó su convicción, que no es, por cierto, un contenido filosófico, sino más bien, un convencimiento político; y ello, como expresión de que la población novohispana había alcanzado, no sólo un criterio propio de independencia, sino que además reclamaba el ejercicio de esa libertad para gobernarse.

Entre las ideas más sobresalientes del licenciado Verdad, tenemos las siguientes: "El cuerpo político, representado por el pueblo, no intenta destruir su organización, cuando en crisis como la presente, cuida de conservarse, por medios legítimos, aunque desusados"... "La autoridad le viene al Rey de Dios, pero no de modo inmediato, sino a través del pueblo"... "Dos son las autoridades legítimas que reconocemos: la primera es de nuestro soberano, y la segunda de los ayuntamientos, aprobada y confirmada por aquél. La primera puede faltar, faltando los reyes; la segunda es indefectible, por ser inmortal el pueblo"... "El Ayuntamiento de México, y el de Veracruz, fueron las primeras autoridades de la Nueva España; ellos nombraron a Cortés, y lo sostuvieron ante Velásquez; los ayuntamientos dictaron los primeros reglamentos de la nación, ejemplo que debe servir de guía a la presente época; en cambio, la Real Audiencia sólo vino a establecerse ocho años más tarde, sobre una nación ya organizada. El Ayuntamiento es, pues, más originario; en él se fundó la primera organización del reino, y a él habrá que retornar ahora. Por lo tanto, la Junta que se planea, deberá estar constituida fundamentalmente

de diputados de todos los cabildos seculares y eclesiásticos, lo cual no implica, naturalmente, que también se encuentren representadas en ella las otras clases sociales y las autoridades superiores de gobierno"...[3]

Pero no sólo la sociedad civil era sujeto de ese espíritu libertario. También lo era, y de una manera preponderante, debido a la preparación cultural del clero, la clase eclesiástica, sobre todo en sus niveles inferiores, que eran los más vinculados con la gente, y que conocían directamente sus penalidades por motivos económicos y por causas de injusticia. Así lo manifestaron los clérigos que aportaron sus ideas o que directamente participaron en la lucha armada, como veremos a continuación.

3. Melchor de Talamantes

Melchor de Talamantes Salvador y Baeza, nació en Lima, Perú, el año de 1765; en 1779 ingresó a la Orden de la Merced, donde alcanzó el grado de Doctor en Teología y se ordenó sacerdote. En 1799 renunció a la Orden, y se trasladó a la Nueva España; en la ciudad de México desempeñó algunos cargos eclesiásticos; pero su talento y sus concepciones modernistas, lo llevaron a participar, con su presencia y sus opiniones, en las juntas independentistas de 1808. Señalándolo como a Primo Verdad, culpable de sublevación, fue encarcelado en el Castillo de San Juan de Ulúa, en Veracruz, donde murió en 1809.

El pensamiento libertario de Talamantes, está contenido en cuatro obras: *Apuntes para un plan de independencia, Advertencias reservadas a los habitantes de la Nueva España, acerca del congreso general, Congreso Nacional del reino de la Nueva España* y *Representación Nacional de las Colonias.* Los papeles encontrados en el despacho del padre Melchor de Talamantes cuando lo prendieron, ofrecen un claro resumen de los agravios americanos que dieron lugar al movimiento de 1808. Entre los casos en que una colonia puede separarse de su metrópoli, enumera: "Cuando las colonias difícilmente pueden ser gobernadas por la metrópoli, por su situación inasequible o lejana. Las quejas son las mismas: falta de empleo, carencia de ilustración, la superio-

[3] Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, U.N.A.M., 1967, págs. 36 y ss.

ridad con que se les mira, el monopolio del comercio y las trabas a la industria. El congreso americano futuro, entre otras cosas, deberá fomentar el libre cultivo de viñas, la explotación del azogue, y la producción de cáñamo, lino, algodón y seda, otorgando libre permiso para abrir talleres de todo género de tejidos"... De ahí que Talamantes derive directamente la independencia de la simple desvinculación administrativa de la Nueva España respecto a la Vieja. Si todas o algunas de las leyes coloniales, han podido suplirse en Las Indias después de la falta de la metrópoli, por el mismo hecho quedan estos reinos independientes de su matriz, y han podido dirigirse y organizarse sin influjo ni determinación de aquélla; en cuyo caso las Américas, sin embargo de ser colonias, tienen actualmente representación colonial"... "Cuando falta el rey, la nación recobra inmediatamente su potestad legislativa, igual que todos los derechos y prerrogativas de la Corona. Se debe entonces apelar a la voz de la nación, esa voz que todos los políticos, antiguos y modernos, miran como el fundamento y origen de las sociedades"... "Aproximándose ya el tiempo de la independencia de este reino, debe procurarse que el Congreso que se forme lleve en sí mismo, las semillas de esa independencia sólida, durable, y que pueda sostenerse sin dificultad y sin efusión de sangre"... "Como se trata de un primer Congreso Nacional, y carecer de antecedentes, debe ocurrirse a los principios fundamentales de la política sobre el origen de las primeras sociedades".[4]

Como se ve, Talamantes daba ya casi por hecho, la independencia de la Nueva España; y su concepción social y democrática, lo llevó al convencimiento de que el gobierno de la nueva nación independiente, habría de derivarse de un Congreso; así, no sólo postulaba la idea de independencia, sino también la de una práctica democrática necesaria.

4. Manuel María Gorriño

La participación del clero, en la ideología independentista, no sólo fue política y armada (aun ésta tuvo un sustento ideológico), sino también impregnada de un espíritu modernista, con sólido fundamento racional; precisamente ahí perdura la influencia de las

[4] Villoro, *op. cit.*, págs. 24 y ss.

enseñanzas de Juan Benito Díaz de Gamarra, en que se formó esa generación de clérigos.

Tal fue el caso de Manuel María Gorriño y Anduengo, quien nació en la ciudad de San Luis Potosí, el año de 1767. Estudió latín y filosofía, en el Colegio de San Francisco de Sales, en la ciudad de San Miguel el Grande, Guanajuato; se graduó de bachiller en 1785, y se ordenó sacerdote en 1793. Pasó a la ciudad de México, y estudió en el Colegio de San Ildefonso, así como en el de Santa María de Todos los Santos, del que llegó a ser rector, en dos ocasiones. Trasladado a Guadalajara, en su Universidad obtuvo los grados de licenciado y de doctor en teología el año de 1808. Entregado a sus funciones clericales, así como a actividades sociales y políticas, volvió a su ciudad natal, donde murió el año de 1831.

Residente de su ciudad natal, Gorriño, que aparte de su gran talento, era poseedor de una gran fortuna, no escatimó ninguna erogación económica con fines de beneficio público. Así lo muestra la fundación, en 1826, del Colegio Guadalupano Josefino, la primera institución de enseñanza superior que hubo en el Estado, y que al paso del tiempo se convirtió en el antecedente de la actual Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Porque también, la preocupación de Gorriño, por la educación, fue un legado que recibió de su maestro Gamarra.

En el plano puramente filosófico, Gorriño es autor de las siguientes obras: *Del hombre* (1791); *El hombre tranquilo, o reflexiones para conservar la paz del espíritu* (¿1800?); *Filosofía de la fe católica* (1811); *y Reflexiones sobre la incredulidad* (1814).

Su interés por la filosofía moderna, aprendida de Gamarra, y enseñada a sus discípulos, llevo a Gorriño a un apego por la racionalidad y la libertad del espíritu; y su talento, al igual que su preocupación por las cuestiones sociales de su tiempo, y por las luchas libertarias, lo llevaron a una participación activa, que lo involucró en la política. Fue un ferviente apoyador de la conciencia libertaria y de la lucha por implantar el liberalismo como doctrina de una nación independiente, como lo muestra su participación como diputado, en la formulación de la Constitución General de 1824, y de la del Estado de San Luis Potosí en 1826.

"La marcha de los acontecimientos históricos, llevó a cabo en Gorriño (y en cuántos otros intelectuales mexicanos), una profunda transformación: del reconocimiento de la monarquía española, como

única forma posible de gobierno para la Nueva España, se pasa a la aceptación de una monarquía absoluta mexicana; posteriormente a una monarquía constitucional, que implica una serie de postulados fundamentales del liberalismo; y finalmente el tránsito de un régimen monárquico a un régimen democrático. Este proceso fue vivido en un tiempo muy breve, desde el punto de vista histórico, del año de 1821 al de 1824. La actitud que une estas diferentes posiciones políticas, es el espíritu de la modernidad, esa confianza en la razón y todo lo que deriva de ella, la fe el progreso de las ciencias y las artes, la confianza en suma en el hombre y sus facultades naturales: modernidad, que es compatible con la fe católica, con las tradiciones que venera la Iglesia. El término final de esa evolución, es una posición ecléctica: la de los liberales mexicanos, que parte de la actitud ecléctica de los jesuitas y de la escuela de Gamarra, que acepta el movimiento científico, pero no las reformas políticas de la modernidad; para llegar al pensamiento político del liberalismo en su aspecto moderado y social, en donde las ideas sobre la sociedad y el Estado, la soberanía popular y los derechos naturales del hombre, no riñen con las creencias de un hombre fundamentalmente católico".[5]

5. Miguel Hidalgo

Miguel Hidalgo es el modelo del cura ilustrado; su afán de modernidad, lo llevó hasta donde nadie se lo había propuesto, como fue la modernización de la enseñanza de la teología misma. Y todas sus acciones prácticas, estuvieron señaladas por ese mismo afán de libertad y de renovación.

Miguel Hidalgo y Costilla nació en Corralejo, Estado de Guanajuato, el año de 1753; estudió Humanidades en el Colegio de San Francisco Javier, de los jesuitas, en Valladolid; dos años antes de la expulsión de aquéllos, dicho Colegio fue cerrado, por lo que pasó al Real Colegio de San Nicolás Obispo, de la misma ciudad. En 1770 se graduó de bachiller en artes, en la Real y Pontificia Universidad de México, y en 1773 de bachiller en teología. Se ordenó sacerdote en 1778. En el Colegio de San Nicolás, impartió cursos de filosofía y teología, y llegó a ser rector. El 1792, las envidias le arrebataron la

[5] Raúl Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo, la filosofía de Manuel María Gorriño*, México, U.N.A.M., 1967, págs. 95 y 96.

rectoría y sus cátedras, pasando a desempeñarse como cura; primero en Colima, luego en San Felipe, y después en Dolores; en este lugar, estableció talleres de diversos oficios, raros entonces, como la apicultura, la cría del gusano de seda, y el cultivo de la vid. Aparte las lenguas clásicas, hablaba francés e italiano, y las lenguas vernáculas tarasca, otomí y náhuatl. Poseía una extensa biblioteca, donde abundaban los libros considerados como contrarios a la Iglesia y a la Corona Española. Su erudición era extraordinaria. En 1810 inició el movimiento de independencia; murió ejecutado en Chihuahua por el gobierno virreinal, en 1811.

Tuvo Hidalgo una sólida formación escolástica; pero también, y sobre todo, recibió de los jesuitas, una influencia decisiva de los reformadores de la escolástica, sobre todo de Francisco Suárez, y otros; conocía igualmente a los pensadores modernos, principalmente los franceses de la Ilustración. Así se deja ver en su famosa *Disertación sobre el verdadero modo de estudiar teología escolástica* (1784). Esta fusión de ideas clásicas y modernas, le sirvió de basamento para su concepción de la libertad de conciencia y de la independencia política; la lucha que inició rebasó el nivel de las armas y se prolongó en el pensamiento.[6]

"La teología era considerada como una ciencia respetabilísima, pero ajena a las reflexiones filosóficas. Aunque los nuevos escolásticos ya habían derribado el edificio filosófico de la tradición cuando Hidalgo escribió las *Disertaciones* en 1784, sin embargo, permanecían incólumes los verdaderos fundamentos de todo el pensamiento y de toda la vida de la Colonia. A Hidalgo cabe la gloria de haber sido el primero que introdujo en el mundo unitario de la tradición, una dualidad teológica. Pero eso da el golpe definitivo que acabaría con el mundo antiguo, y abriría las puertas de México a la era moderna.

"La *Disertación* de Hidalgo significa, pues, la definitiva autonomía del hombre mexicano frente a su pasado. No importa tanto que el pasado esté constituido por tinieblas, por errores y prejuicios, cuanto que ya no tiene ninguna razón que justifique su existencia. Y no se trata solamente de la escolástica, sino de la vida y las costumbres que ella ha generado. Tampoco se trata de una autonomía fortuita, sino de una capacidad que el hombre moderno conquista por sí mismo. El moderno, en efecto, sabe que ha logrado la independencia radi-

[6] *Cfr.*, Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Ed. Herder, 1996.

cal, que es la ideología, de una historia de la cual no puede hacerse responsable.

"Hidalgo no piensa abstractamente. Los problemas para él son concretos y están referidos a México. ¿Cuáles serían los pensamientos políticos del joven nicolaita de treinta y un años al escribir la *Disertación?* Lo ignoramos. Sabemos en cambio que realizó la separación definitiva de México con respecto a su pasado. Y desde entonces, puso las bases ideológicas de la independencia política."[7]

El pensamiento de Hidalgo, que lo llevó a iniciar la Revolución de Independencia, no se limitó, de ninguna manera, a cuestiones teológicas; eso fue parte de su concepción personal íntima; pero su labor en contacto con la gente, le proporcionó elementos para conocerla en su realidad, en sus carencias, en sus afanes. Y sus convicciones acerca de la libertad política, de la justicia social, y el ansia de satisfacer las necesidades de la población, sobre todo indígena, lo llevaron a iniciar la lucha, con el ardor expresado en la arenga conocida como "El grito". Y los pensamientos, como las decisiones que se dieron en su conciencia, estuvieron impregnados en ese afán libertario y amoroso, a la vez firme y sin vacilaciones.

El pensamiento libertario de Hidalgo, no se plasmó en un escrito; no es una doctrina; es, fundamentalmente, una expresión del gran sentido moral con que participó en la lucha, y que, movido por él, tuvo que enfrentar la crudeza de su realidad en la violencia, y la pena que ésta le causó en su conciencia. Sus acciones en la guerra, no respondieron a la nobleza de su intenciones; su convicción moral siempre estuvo en busca el bien para su pueblo.

Así lo hace ver Luis Villoro, el pensador mexicano que más profundamente ha estudiado la ideología independentista: "En las horas postreras, el cura de Dolores percibe con lucidez asombrosa el problema moral que habrá de preocupar a toda la historia posterior de su patria, y que podemos condensar en dos palabras: violencia y libertad. Hidalgo siente que los actos de violencia cometidos ya no podrán justificarse con acciones posteriores, pues la muerte no concede plazos; entonces llora sobre ellos. En las declaraciones de su proceso judicial nos deja el testimonio de su dolor...

"Por más que Hidalgo se denigre a sí mismo en el curso de su proceso, sigue sosteniendo la rectitud moral de su intención. Afirma

---

[7] Rafael Moreno, *La filosofía moderna en la Nueva España*, en varios, *Ensayos de historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1963, págs. 181 y 182.

que estaba persuadido de que la Independencia era útil para el reino. No se arrepiente de haber elegido la Independencia. Su dolor no se dirige al fin perseguido, sino a los medios empleados. Pero tampoco juzga a éstos ineficaces, inútiles o imprescindibles; antes al contrario, siempre que se refiere a ellos, reclama que eran a propósito, para atraerse a las gentes que contribuían al logro de sus fines, que eran obligados y necesarios para sostener la empresa a que se había dedicado, y así sucesivamente. Si ha cometido usurpaciones, si ha derramado sangre, o confiscado bienes, todo ello era útil para el fin perseguido. No le pesa, por lo tanto, haber empleado esos medios, que eran los únicos verdaderamente eficaces para efectuar la Independencia, teniendo en cuenta las condiciones en que se lanzó a ella...

"Hidalgo asume sobre sí la responsabilidad de todo lo que se desprendió de su acción revolucionaria; dice que se reconoce responsable de todos esos males, en sí o en sus causas. Es decir, que no sólo es culpable de lo que él personalmente haya querido o ejecutado, sino de las consecuencias efectivas de sus actos, aunque él no lo hubiera previsto...

"Desde los primeros días de la insurrección, Hidalgo se muestra preocupado por la violencia que necesariamente la acompaña, pero entonces encuentra una disculpa: la realización de la Independencia compensará esos males, justificándolos. En su *Manifiesto*, ya denuncia mayor preocupación: 'Si tenéis sentimientos de humanidad (dice a los americanos), si os horroriza ver la sangre derramada de vuestros hermanos, y no queréis que se renueven a cada paso las espantosas escenas de Guanajuato... si aceptaseis que estos movimientos no degeneren en una revolución en que nos matemos unos a otros los americanos... unios con nosotros'...

"El dolor de Hidalgo no es un arrepentimiento por haber iniciado la Independencia, sino el remordimiento por la violencia que no pudo prever, que no deseó quizás, pero que se le tomará en cuenta en el juicio. Hidalgo hubiera podido apelar al resultado final de su empresa, realizada después de su muerte; y se diría: cualesquiera que hayan sido mis actos, mis sucesores me justificarán plenamente (como de hecho, ya lo hemos justificado). Pero Hidalgo es, ante todo, un cristiano, y no puede apelar a la ambigüedad de la historia para justificarse, diciendo: 'el juicio de mis sucesores me disculpará'. Porque no es una sentencia histórica lo que busca, sino un fallo eterno.

Para él no habrá más juicio que el que se pronuncie en su muerte; por eso se decía: 'me hallo en circunstancias en que no sólo debo decir la verdad, sino que espero que se me crea, como que voy al Tribunal Divino'...

"El dolor de Hidalgo no es una retractación; es un acto de suprema valentía, en que el hombre se juzga implacablemente a sí mismo. En su remordimiento, anticipa el dilema en que se debatirá todo el siglo XIX mexicano: ¿libertad con violencia, u orden sin libertad? ¿Habremos de renunciar al más alto valor moral del hombre, la libertad, con tal de evitar su necesaria consecuencia, o tendremos que emplear lúcidamente la violencia, con tal de liberarnos? Hidalgo no dio una respuesta, pero fue el primero en sentir toda la hondura del problema...

"Mejor quizá que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indigencia, cuando más cree ensalzarse por su propio poder."[8]

6. Francisco Severo Maldonado

No sólo en las reuniones de conspiradores y en los púlpitos de las iglesias, se hablaba de la necesidad de que la Nueva España se liberara de la Metrópoli, dada la situación política en que se hallaba ésta, hacia los años previos al Grito de Dolores. También la prensa colaboró grandemente a la causa. Hojas volantes, pasquines, y periódicos, fueron medios adecuados para difundir las ideas independentistas, y para apoyar la lucha emprendida por Hidalgo.

Y desde esta trinchera del periodismo, además de personalidades del ámbito civil, participaron clérigos, como fue el caso del cura Maldonado, que por escrito exaltaba a los caudillos, e incitaba a los jóvenes a unirse al movimiento libertador.

Francisco Severo Maldonado, nació en Tepic, en el hoy Estado de Nayarit, el año de 1775. De muy corta edad, pasó a Guadalajara, en cuyo Seminario estudio filosofía, y obtuvo los grados de Maestro y Doctor en Teología. Muy joven se ordenó sacerdote, y por su capacidad y talento, fue nombrado profesor de filosofía en el propio

[8] Villoro, *op. cit.*, págs. 24 y ss.

Seminario, donde tuvo como alumno a Valentín Gómez Farías. Entusiasta estudioso de la filosofía moderna y de las doctrinas liberales, se hizo más notorio por su acción social y política, que por su ministerio eclesiástico. Conoció a Hidalgo en Guadalajara, y le ofreció la fundación de un periódico, para difundir y apoyar la causa de la Independencia; tal fue *El Despertar Americano*, que apareció en diciembre de 1810. Al triunfo de la Independencia, Maldonado ocupó varios cargos públicos, tras el desempeño de los cuales, regresó a Guadalajara, donde murió en el año de 1832.

Aunque escribió varias obras de carácter social y político, para los efectos de nuestro interés, sólo mencionaremos algunas de sus arengas publicadas en *El Despertador*: "Nobles Americanos, virtuosos criollos, celebrados de quienes os conocen a fondo por la dulzura de vuestro carácter moral y por vuestra religiosidad acendrada: despertad al ruido de las cadenas que arrastráis ha tres siglos; abrid los ojos a vuestros verdaderos intereses, no os acobarden los sacrificios... volad al campo del honor, cubrios de gloria bajo la conducta de Hidalgo, que nos ha suscitado el cielo en su misericordia, de esa Alma Grande, llena de sabiduría y bondad, que tiene encantados nuestros corazones con el admirable conjunto de sus virtudes populares y republicanas"

Y en otro número de su periódico clamaba: "Americanos, compatriotas muy amados: ¿es posible que nuestros generosos corazones sólo alberguen afectos de compasión hacia nuestros mortales enemigos, hacia unos tiranos detestables, que después de tenernos esclavizados por tres siglos, añaden actualmente el colmo se su maldad, manteniendo por pura malignidad la más atroz y exterminadora guerra contra la Nación Americana?"

Y reconociendo que la labor del periodista debe ser de constancia y convencimiento, escribe, en otro número: "Se prorrumpe en quejas y clamores, se publica a gritos que es una barbarie sin ejemplo, una atrocidad quitar a los Gachupines la vida, esto es, hacer con ellos lo que primero ellos mismos habían hecho con nosotros. Americanos, ¿es que hay una justicia para el Europeo y otra para el Criollo? ¿Será una misma cosa, lícita para aquél e ilícita para éste? ¿Hasta cuándo cesaréis de ser insensatos e injustos con vosotros mismos?..."[9]

---

[9] Carmen Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y principios del XX*, México, U.N.A.M., 1998, págs. 189 y ss.

7. José María Morelos

Uno de los más significados jefes militares de la Revolución de Independencia, por todos reconocido, es José María Morelos. Pero su entregada participación a la causa, no fue a ciegas, sino que estuvo sustentada por una firme convicción, del estado en que se hallaba la gente, principalmente los indígenas y los pobres, de la razón de ser del movimiento, y sobre todo, de la nación que habría de surgir luego del triunfo, que siempre consideró viable y seguro.

José María Morelos y Pavón, nació en Valladolid (hoy Morelia), en el Estado de Michoacán, el año de 1765. Su adolescencia hubo de vivirla como peón de un rancho, y luego como arriero. Hacia 1790, de nuevo en su ciudad natal, ingresó al Colegio de San Nicolás, del que era rector don Miguel Hidalgo y Costilla, quien desde el principio, mostró un especial aprecio por el nuevo colegial. En las aulas, Morelos fue compañero de José María Cos y de José Sixto Verduzaco, con quienes cultivó una estrecha amistad. Entre 1790 y 1792, estudió latinidades, para pasar después al estudio de la filosofía, que concluyó en 1795; pasó luego al estudio de la teología, para recibir, en la Universidad de México, el grado de bachiller en filosofía. Con tal grado, recibió las primeras órdenes clericales, que ejerció en Uruapan, y en 1797, ordenado sacerdote, fue destinado a la parroquia de Carácuaro.

Apenas supo del inicio de la Revolución de Independencia, y del llamado de Hidalgo a toda la nación, para unirse a la lucha, Morelos decidió adherirse a ella. Al encontrarse con Hidalgo, le pidió lo nombrara capellán de ejército, pero éste consideró mejor enviarlo al sur, para organizar en esas regiones el levantamiento armado. Pronto se unieron a la causa insurgente, los Galeana, los Bravo, Matamoros, Guerrero y Valerio Trujano. Y al conocerse la noticia del fusilamiento de Hidalgo, Morelos reconoció como legítima a la Junta de Zitácuaro, organizada por Ignacio López Rayón, a la que éste asignó el carácter de Gobierno Mexicano.

Con este reconocimiento por parte de Morelos, dio principio la nueva actitud del caudillo, como luchador por una nación, organizada y con un gobierno que la representara. Las victorias del ejército insurgente del sur (pues el de Hidalgo ya había desaparecido, con la muerte de los caudillos que iniciaron el movimiento) se sucedían, y

pronto tuvieron el dominio de las regiones de los actuales estados de Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Morelos y México.

Derrotado y perseguido por los realistas, fue capturado en Tezmalaca, en el Estado de México, y llevado a la capital, donde se le abrió proceso civil y eclesiástico, siendo sentenciado a muerte. Murió fusilado en Ecatepec, en diciembre de 1815.

Pero fiel a sus convicciones, insistió, al igual que un buen número de jefes del ejército insurgente, en la necesidad de organizar y celebrar un Congreso Constituyente, que se encargara de redactar la primera Constitución de la América Septentrional Libre, para lo cual se reunieron en la ciudad de Chilpancingo; integraban la reunión, tanto clérigos como seglares letrados. En esa Asamblea, Morelos entregó la exposición de su ideario, en veintitrés puntos, en un documento llamado *Sentimientos de la Nación*, para que de ellos se derivaran las normas constitucionales. El Congreso lo nombró General de los Ejércitos, y rechazando toda clase de honores, se autonombró Siervo de la Nación.

Y es precisamente, en los *Sentimientos de la Nación*, donde se encuentra la esencia del pensamiento social y político de Morelos. Puede considerarse, en general, que el eje de su convicción revolucionaria y patriótica, es la noción de la justicia, misma que llevó hasta hacerla materia de las normas constitucionales.

El ideal de justicia de Morelos, contenido en sus *Sentimientos*, se puede analizar así: En el sentimiento 6, postuló la existencia y separación de los tres poderes. En el 11, pidió que terminara cualquier forma de gobierno tiránico. En el 12, explicó que como la buena ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, alejando la ignorancia, la rapiña y el hurto. En el 13, deseó que las leyes generales comprendan a todos, sin excepción de cuerpos privilegiados, y que éstos sólo lo sean en cuanto al uso de su ministerio. En el 14, afirmó que para dictar una ley, se haga junta de sabios en el número posible, para que proceda con más acierto, y exonere de algunos cargos que pudieren resultarles. En el 15, insistió una vez más en proscribir la esclavitud y la distinción de castas, con el fin de que todos los ciudadanos fueran iguales ante la ley, para que sólo distinguiera a un americano de otro el vicio y la virtud. En el 17, estableció la garantía de la propiedad y el respeto

al hogar. En el 18, pidió que en la nueva legislación no se admita la tortura. En el 22, atacó la existencia de infinidad de tributos, hechos e imposiciones que nos agobian, con objeto de establecer únicamente un impuesto que fuera equitativo.[10]

"Conforme avanzara el movimiento, la clase media toma una postura más franca a su favor; sin embargo, su actitud no es unánime, pues muchos vacilan. Ignacio López Rayón, que fuera secretario de Hidalgo, da el primer paso para controlar el movimiento, con el establecimiento de la Junta de Zitácuaro. A su sombra, y más tarde a la de Morelos, empiezan a trabajar intelectuales, cada vez más numerosos. Al principio su número es escaso, pero poco a poco va aumentando, a la par que su influencia. Algunos ayudan al movimiento desde fuera con sus escritos (como Fernández de Lizardi y el padre Mier); la mayoría, perseguidos o desplazados por la sociedad virreinal, huyen del campo realista y se unen a los rebeldes: son abogados, doctores, eclesiásticos del clero medio; unos provienen de los ayuntamientos (como José María Cos o Andrés Quintana Roo), otros son escritores o predicadores (como Carlos María de Bustamante, Francisco Lorenzo de Velasco, José María Liceaga, Juan Nepomuceno Rosains, José Sixto Verduzco, etc.). Por su mayor cultura y prestigio, adquieren puestos directores en el movimiento: Morelos, ilusionado con sus luces, los protege, y muy pronto, alternando con los caudillos populares, figuran elementos sociales nuevos, más hábiles con la pluma que con la espada: los letrados criollos. Su predominancia irá en aumento, hasta lograr dominar el movimiento".[11]

---

[10] *Cfr.*, Agustín Churruca Peláez S. J., *El pensamiento insurgente de Morelos*, México, Ed. Porrúa, 1983.

[11] Villoro, *op. cit.*, págs. 103-104.

CAPÍTULO SEGUNDO

MÉXICO, PAÍS INDEPENDIENTE

SUMARIO: 1. El triunfo de la Revolución. 2. La incógnita del destino. 3. La solución preterista. 4. La solución futurista. 5. Conservadores y liberales.

1. EL TRIUNFO DE LA REVOLUCIÓN

Ante todo es preciso reconocer que nuestro siglo XIX, no ha sido un escenario para el pensamiento filosófico, como lo fue por ejemplo para las letras. Hechos bélicos, asonadas, traiciones, negocios turbios, ambiciones, vida simple, pobreza, división de clases... pudieron bien haber sido materia de cantos, que van desde lo épico de las gestas patrióticas, hasta un romanticismo descarnado y doliente; pero la reflexión filosófica, si acaso, hubo de usarse como elemento de apoyo en las contiendas políticas, a veces con fondo ideológico, doctrinario, a veces con miras sociales o de propaganda demagógica.

Tal ha sido la historia misma del país, cuya Independencia se proclamó en 1821, luego de haber dado término a la lucha insurgente, con hechos por completo ajenos a lo que soñaban los seguidores de Hidalgo, o a lo que esperaban los seguidores de Morelos. Una personalidad militar, maltrecha en su vanidad, y con ánimo de recuperación, cual fue el caso de Agustín de Iturbide, fue superior al debilitado ejército de Vicente Guerrero; y éste, a nombre de la patria, pudo ceder a las ambiciones de aquél, en el Plan de Iguala, que pudo imponerse, también, al último virrey enviado de España, Juan O'Donojú, para obligarlo a suscribir los Tratados de Córdova.

El Ejército Trigarante fue el espectáculo que embrujó a todos los miembros de las clases sociales, altas y bajas, como anticipo de la libertad que esperaban. Y Agustín de Iturbide, el triunfador, que no

pudo resistir su vanidad personal de libertador, para permanecer con humildad ante el triunfo, como lo hicieron otros libertadores en el sur, como Simón Bolívar y José de San Martín, se hizo proclamar emperador, de un país que lo único con que contaba en experiencia política y gubernamental, era su antecedente de la Colonia.

2. La incógnita del destino

El desánimo que causó en los insurgentes la muerte de Morelos, no logró superarse, a pesar de la presencia constante de grupos guerrilleros actuantes en el sur del territorio. Ese desánimo, luego de consumarse la Revolución y proclamarse la Independencia, se tornó en auténtica desdicha, luego de haber recibido el bautizo de la libertad.

Tal situación, nos la presenta Luis Villoro en estas líneas: "El entusiasmo colectivo de 1821 hizo olvidar los males pasados; pero una vez realizada la Independencia, las cosas no marcharon tan bien como preveían los buenos deseos. En particular, las dificultades del erario nacional y la bajísima producción de las minas, anegadas en gran parte por la insurrección, empezaban a socavar la confianza de muchos mexicanos en la prosperidad que se habían prometido; la paz se conmovía una vez más, y las rencillas volvían a prenderse... El mundo soñado no aparece; la Colonia persiste en sus rasgos esenciales; no se logra establecer la democracia ni la ilustración; por el contrario, se siente como nunca el peso de la opresión y la ignorancia; la miseria y el desamparo son generales; la producción minera apenas alcanza a curarse de los daños sufridos; las medidas sobre libertad de comercio e industria no dan los resultados calculados; la deuda interior alcanza fantásticos niveles bajo la constante amenaza de intervenciones extranjeras; después el capitalismo imperialista inglés, francés y alemán, empieza a verse como una amenaza. Se teme la intervención europea. A la admiración por los Estados Unidos, sucede, por último, la decepción más amarga".[1]

---

[1] Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, U.N.A.M., 1967, págs. 220-222.

3. La solución preterista

El proyecto de nación, que se inspiraba en la conservación del modelo colonial, toda vez que era una forma de vida ya comprobada, que se había ejercido durante tres siglos, y por ello ofrecía la seguridad de su resistencia a cualquier cambio. Continuar el modelo de la Colonia, significaba, por ello, no sólo la conservación del estilo de vida, sino la conservación de las instituciones, de su organización social, de sus clases, y con ello, de los privilegios de unas y de las limitaciones de las otras. Pero esencialmente, postulaba el reconocimiento y la creación de un gobierno central, dotado de todo el poder, y de clases que compartieran el destino del país: una clase militar, que asegurara su fuerza, una clase religiosa, que viera al bienestar espiritual de la población, una clase de industriales y comerciantes, que atendiera al bienestar material del país, una clase burocrática, que se ocupara de dar forma a las funciones del gobierno sobre todo en cuanto al cumplimiento de sus disposiciones, y una o varias clases de trabajadores de todos tipos, que significaran la fuerza de trabajo necesaria para la subsistencia del nuevo país. Es decir, una vuelta al pasado, al estilo de vida colonial, pero sin la tutela de España.

Semejante concepción acerca de la nueva realidad que vivía el país, paralelamente a la imagen que se tuvo del progreso histórico, integró una tendencia conservadurista, motivadora de las luchas políticas, para combatir a la opinión contraria, dio nacimiento al Partido Conservador.

4. La solución futurista

Contraria a la anterior, cambiando el temor a lo nuevo y con ello la aceptación del modelo antiguo, se dio la posición contraria, que consideraba como el cauce natural del devenir, una vez emancipado el país del dominio español, un salto al progreso, teniendo como modelo al naciente país, los Estados Unidos, organizado en república federal, con un gobierno representativo, con una libertad ejercida por todos los ciudadanos, que los conduce a una libre empresa, a una organización libre de las formas de trabajo y de contratación

de los trabajadores, y a un control del ejercicio gubernamental, que evite el despotismo, mediante una acción de tres poderes públicos, como expresión máxima de la democracia. Sobre todo resultaba impresionante y por demás atractivo, el hecho del desarrollo material del nuevo país, que a unos cuantos años de su independencia de Inglaterra, iba cobrando cada vez un reconocimiento de gran nación, y ejemplo de prosperidad. Sólo de esa manera podría asegurarse el futuro de la nación mexicana, que se asomaba al mundo de la libertad, sin saber cómo, ni hacia dónde encaminarse, con una población tan diversificada, que sólo tenía en común la experiencia de la dominación, desde todos los ángulos de la vida: privilegios, abusos, impuestos, injusticias, profundas diferencias sociales, grandes masas de pobres, frente a reducidos grupos de poder, material, político, religioso, militar, económico y cultural. El establecimiento de una república, como la del norte, significaría la solución a tantos problemas, y colmaría la aspiración de independencia que el pueblo había mantenido desde los inicios del movimiento de Independencia.

De esta imagen formada acerca de la nueva realidad, así como del devenir histórico, se derivó una tendencia liberalista, que, sirviendo como motivo en la lucha política, al enfrentarse a su contraria, dió origen al Partido Liberal.

5. Conservadores y liberales

Más que en otras etapas del devenir histórico de México, en ésta se pone de manifiesto la estrecha relación existente entre el dinamismo de la sociedad y la ideología que lo promueve. La lucha entre conservadores y liberales, que ha sido el trasfondo de toda nuestra historia desde la consumación de la Independencia, es, en realidad, una lucha por hacer prevalecer una opinión acerca del futuro de la nación, y del modo de lograrlo. Y en la aclaración de este dilema, Edmundo O'Gorman nos ofrece una penetrante y acertada consideración histórica.[2]

"Con la independencia surgió el problema de construir la nueva nación, es decir, en el fondo, el problema de su identidad. El lado empírico que le sirve de punto de partida al desarrollo de ese pro-

[2] Edmundo O'Gorman, *México, El trauma de su historia*, México, U.N.A.M., 1977, págs. 23 y 55.

blema, es la presencia de la *modernidad*, actualizada paradigmáticamente en Estados Unidos, como un mundo distinto al de la *tradición*, representado por la vigencia del legado colonial. La oposición de esos dos mundos históricos provocó un conflicto entre los partidarios de uno y del otro; fue así que el problema de identidad de la nueva nación, quedó concebido como el de una disyuntiva entre seguir siendo como ya se era, por herencia del pasado colonial, o llegar a ser, por imitación, como Estados Unidos. Para conservadores y liberales, por igual, se trata, pues, de un dilema entre dos posibilidades en el modo de ser de la nación mexicana."

Y luego de un minucioso análisis comparativo de ambas tesis, la conservadora y la liberal, el encumbrado historiador y pensador mexicano, llega a la siguiente conclusión: "La tesis conservadora postula explícitamente como esencia, el modo de ser colonial, pero implícitamente quiere el modo de ser norteamericano. Es decir, quiere mantener la tradición, pero sin rechazar la modernidad, o para decirlo de una vez, quiere de ésta, su prosperidad. La tesis conservadora acaba por reconocer el *a priori* de la tesis liberal, que es la necesidad de alcanzar la prosperidad de Estados Unidos... La tesis liberal quiere explícitamente el modo de ser norteamericano, pero implícitamente postula como esencia el modo de ser colonial. Es decir, quiere aceptar la modernidad, pero sin rechazar la tradición, o para decirlo de una vez, sólo quiere de aquélla su prosperidad. En suma, la tesis liberal acaba por reconocer el *a priori* de la tesis conservadora, que es la necesidad de mantener el modo de ser colonial...

"Tenemos dos tesis internamente contradictorias que, para salvar su paralogismo, se ciegan a la evidencia de la realidad histórica; la tesis conservadora tiene que negar que la prosperidad de Estados Unidos es consubstancial a su modo histórico de ser; la tesis liberal, por su parte, tiene que negar que la diferencia que separa a Estados Unidos de la nueva nación, está en el modo histórico de ambos pueblos, es decir, en sus respectivos sistemas de creencias, ideas y valores, y no meramente, como pretende, en el grado o etapa de un mismo, homogéneo desarrollo...

"Tenemos dos tesis correspondientes a dos tendencias que se combaten como opuestas, por sus respectivos objetivos, y fundadas en dos nociones diferentes del devenir histórico; pero dos tesis que acaban postulando lo mismo, a saber: hacerse de la prosperidad de Estados Unidos, pero sin renunciar al modo de ser tradicional, por

estimarse éste como la esencia de la nueva nación. Ambas quieren, pues, los beneficios de la modernidad, pero no la modernidad misma...

"Tenemos dos tesis cuyos proyectos de acción son distintos, pero cuya meta es la misma, aunque de imposible realización. No se puede, como pretende la tendencia conservadora, seguir siendo como la Colonia y a la vez ser como Estados Unidos. Tampoco se puede, como pretende la tendencia liberal, ser como Estados Unidos y a la vez seguir siendo como la Colonia...

"He aquí, pues, la conclusión fundamental de nuestro análisis: si bien el problema de identidad de la nueva nación quedó concebido como una disyuntiva entre *dos posibilidades*, la de seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o la de ser, por imitación, como Estados Unidos, lo cierto es que se trata de una disyuntiva entre *dos imposibilidades*: la de la tendencia conservadora, por necesidad ineludible, de atender a las exigencias de un porvenir que se ofrece como alucinante; y la de la tendencia liberal, por necesidad, no menos ineludible, de atender a las exigencias de un pasado venerable y venerado...".

Pero ambas tendencias, pasaron de la mera opinión, como planteo de un posible programa para encarar el futuro de la nación, a la lucha, para imponer un camino a su marcha histórica. Y de tendencias, se convirtieron en partidos, no ideológicos, sino políticos, que emprendieron su lucha desde el nacimiento mismo de la nueva nación, y que se extendió a lo largo de todo el siglo XIX. Y en tales condiciones, el pensamiento de los mexicanos, si se le pudiera llamar filosofía, estuvo siempre, o inspirado por una, o al servicio de la otra.

CAPÍTULO TERCERO

EL CONSERVADURISMO

SUMARIO: 1. El centralismo político. 2. Lucas Alamán. 3. Francisco Manuel Sánchez de Tagle. 4. Luis Gonzaga Cuevas. 5. Una legislación conservadora.

1. EL CENTRALISMO POLÍTICO

La búsqueda del desarrollo de las ideas en México, que nos preocupa, no se refiere, de ningún modo, a nociones concebidas de una manera aislada, o al margen de la realidad social e histórica en que se produjeron; muy por el contrario, las ideas buscadas son las que, en ese momento de nuestra historia, infundieron carácter y fuerza a su realidad, como respuesta a las exigencias planteadas por la sociedad, o a las aspiraciones de ésta. Aquí, las ideas que buscamos se hallan inmersas en la dinámica social, y en buena medida, son las promotoras de esa dinámica. Tal, el desarrollo de las ideas conservadoras.

El hecho que generó y promovió el desarrollo de las ideas conservadoras, como se vio más arriba, fue el afán de mantener la forma de vida de la Colonia. Y precisamente el contenido doctrinario del Plan de Iguala, representa el núcleo ideológico del conservadurismo, encarnado en ese momento histórico, por su autor y promotor, Agustín de Iturbide (1783-1824). "Se ha señalado al Plan de Iguala, como el documento más significativo del pensamiento conservador en este período, porque se afirma que dicho Plan, define las intenciones de la reacción, de perpetuar el orden colonial. Después de once años de guerra civil, los reaccionarios (o conservadores) sabían que la independencia era inevitable, y en vista de ello, proclamaron la independencia, con la exclusiva finalidad de perpetuar el orden colonial en

nuestro país, y no para desprenderse de España, toda vez que éste, no era un problema fundamental. Ante una España liberal, que volvió a admitir la Constitución de Cádiz y podía promover en México el movimiento de los criollos, las clases dominantes vieron que, en esa situación, la independencia significaba la conservación de su propio orden. El Plan de Iguala fue, por tanto, una hábil maniobra de los conservadores, para mantener el estado de cosas existentes y defender a las clases privilegiadas, y aun más, en él se encontraba el motivo o pretexto para mantener o implantar la monarquía en nuestro país."[1]

"Según el Plan de Iguala (firmado por Iturbide y Vicente Guerrero, el último insurgente, el 24 de febrero de 1821), el ejército unificado de ambos caudillos, se llamaría 'trigarante' porque garantizaba tres principios fundamentales: la unión entre todos los grupos sociales, la exclusividad de la religión católica, y la absoluta independencia respecto de España. Los lazos con ésta, no se rompían; se desataban. No habría sombra siquiera de parricidio: la nueva nación adoptaría la monarquía constitucional como sistema de gobierno y para ejercerla le abría los brazos a Fernando VII. En caso de que el monarca no aceptara, los Tratados de Córdova (firmados el 24 de agosto de 1821 por Iturbide y el último virrey, Juan de O'Donojú), mencionaban a otros sucesores de la Casa de los Borbones, para ocupar el codiciado trono. Si no aceptaban, sería emperador 'el que las cortes del imperio designaren'. Iturbide abría así las puertas de su propia designación."[2]

Jefe del Ejército Trigarante, Iturbide arregló las cosas para que el Congreso, que él mismo había formado, lo nombrara Emperador, en marzo de 1822. Pero su gestión duró muy poco tiempo, debido, por una parte, a su propia incapacidad, y por otra, a lo impopular de su nombramiento. El efímero imperio, no duró ni un año, pues Iturbide abdicó en mayo de 1823.

La reacción popular ante la caída del imperio, y la inmadurez de los ideólogos de la política, propició el arribo de la república, pero sin una base doctrinaria sólida, por la propia inmadurez y la precipitación de los dirigentes partidistas. El año de 1824, se promulgó una

---

[1] Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, México, U.N.A.M., 1972, tomo I, págs. 63 y 64.

[2] Enrique Krauze, *Siglo de caudillos*, Biografía política de México (1810-1910), México, Tusquets Editores, S. A., pág. 102.

Constitución de franco sentido liberal, que se propuso, sin lograrlo del todo, una regulación social y política del país; prueba de ello, fue la efervescencia política, que no cesó, antes bien se incrementó; presidentes federalistas, presidentes centralistas, y hasta una república con presidente centralista y vicepresidente federalista. No existía rumbo, o al menos, causa que lo justificara; los ideólogos trabajaban y opinaban, incitando a la acción, pero sin un programa definido.

2. Lucas Alamán

Lucas Alamán y Escalada, nació en Guanajuato el año de 1792. Nacido y criado en un ambiente de opulencia, recibió paralelamente una educación que lo llevó a profesionalizar la actividad de la minería, mediante estudios y experiencias en Europa; igualmente, empresario de alto nivel, tuvo una visión muy clara de la situación económica y política del país. Ingresó al ambiente político, sirviendo a varios gobiernos conservadores, en los campos de la economía y la diplomacia, celoso siempre de la integridad y bienestar del país, y defensor de su patrimonio cultural. Su actitud personal, producto de su elevado nivel cultural, y conocedor profundo de la historia del país, pronto se convirtió en el gran ideólogo del Partido Conservador, dándole una doctrina y una línea de acción.

Se trata, sin ningún género de duda, de uno de los talentos más destacados en la historia mexicana; y su actitud mostró siempre la esencia de su índole personal, invariablemente recta, sincera y con afán de progreso, que trató de impulsar, para los hombres y para el país. Cultivó también el periodismo, y en la última etapa de su vida, se manifestó como un historiador objetivo y sincero; escribió unas *Disertaciones sobre la historia de la República Mejicana*, y una *Historia de México*, ambas obras, tan amplias como bien documentadas y objetivas en sus juicios.[3] Su credo político lo sostuvo hasta su muerte, ocurrida en la ciudad de México, en 1853.

Es don Lucas Alamán, el padre y principal ideólogo del Partido Conservador, mismo que propugnó "como forma de gobierno que

[3] La Editorial Jus, de México, ha editado las *Obras Completas* de Lucas Alamán, que emprenden ocho tomos. Y existen además, publicaciones con fragmentos de su pensamiento y su obra; entre ellas: Lucas Alamán, *Semblanza e ideario*, con prólogo de Arturo Arnáiz y Freg., México, U.N.A.M., 1939, Bibl. del Est. Univ., Número 8.

mantendría la tradición del virreinato: el centralismo, sistema que, por otra parte, permitía, por su propia naturaleza, la concentración del poder en manos de un grupo privilegiado, de una oligarquía representante de las mismas clases dominantes. Y con ello, repulsa de cualquier innovación (sobre todo de carácter revolucionario); defensa y subsistencia de los fueros y privilegios del clero y la milicia; centralismo institucional (jurídico, político y administrativo); y gobierno oligárquico, fueron los grandes temas del pensamiento conservador.

La última intervención pública de Alamán, en la tribuna de la Cámara de Diputados, y en la prensa, sella su credo político: "Nosotros nos llamamos conservadores. ¿Sabéis por qué? Porque queremos primeramente conservar la débil vida que le queda a esta pobre sociedad, a quien habéis herido de muerte; y después devolverle el vigor y la lozanía que puede y debe tener, y que vosotros le arrebatasteis. ¿Lo oís? Nosotros somos conservadores, porque no queremos que siga adelante el despojo que hicisteis; despojasteis a nuestra patria de su nacionalidad, de sus virtudes, de sus riquezas, de su valor, de su fuerza, de sus esperanzas... Nosotros queremos devolvérselas; por eso somos conservadores."[4]

Los postulados del Partido Conservador, no fueron infructuosos; se vieron coronados con una reforma constitucional, que cambió la constitución federalista, de 1824, por una de corte centralista, que se llamó las Siete Leyes Constitucionales, y que un Congreso Constituyente promulgó el año de 1836.

3. Francisco Manuel Sánchez de Tagle

Francisco Manuel Sánchez de Tagle, nació en Valladolid (hoy Morelia), el año de 1782. En la ciudad de México, estudió el bachillerato en el Colegio de San Juan de Letrán, y derecho en la Real y Pontificia Universidad. Ocupó importantes cargos públicos y fue uno de los firmantes del Acta de Independencia; diputado en varias ocasiones, incluso en el Constituyente de 1836, en su carácter de Secretario del Supremo Poder Conservador. Cultivó el periodismo, la literatura y la poesía. Murió en la ciudad de México, en 1847, durante la ocupación de la ciudad por las tropas yanquis.

[4] Alfonso Noriega, *op. cit.*, págs. 64 a 67.

No existe duda acerca de que el verdadero autor del texto de la Constitución de 1836, o las Siete Leyes, como también se le conoce (el "monstruo jurídico" que le llamaron los liberales), fue Sánchez de Tagle, el célebre literato, político y hombre público; ese código político que resume las ideas de los conservadores mexicanos de la primera mitad del siglo XIX. Es por ello que, al lado de los padres de las Constituciones de 1824 y 1857, expresiones del pensamiento liberal y federalista, es de justicia reconocer a Sánchez de Tagle como un auténtico legislador político nacional, conservador y centralista; la realidad de nuestra historia así lo reclama, pues dicha Constitución, expresa posiciones esenciales del pensamiento político mexicano, que tuvieron y acaso tienen significación en nuestra vida política.

"Pero si las Siete Leyes Constitucionales son expresión auténtica del pensamiento conservador mexicano, en la época en que se promulgaron, es evidente que la determinación de los autores (visibles y ocultos) de dicha ley, quedaría incompleta y mutilada, con perjuicio de la verdad, si no tuviéramos en cuenta la influencia indudable, que el pensamiento de los conservadores en general, y en los miembros de la comisión que preparó el texto de la Constitución de 1836 en particular, tuvo el cerebro más lúcido del grupo, jefe indiscutible del mismo, e ideólogo por derecho propio, de los conservadores mexicanos, don Lucas Alamán."[5]

4. Luis Gonzaga Cuevas

Luis Gonzaga Cuevas, nació en Lerma, Estado de México, el año de 1799. Se trata de un conservador moderado, que finca su pensamiento y su actitud, en la realidad del país. Estudió en el Colegio de San Ildefonso, y desde joven desempeñó varios cargos públicos, como Secretario de Relaciones en tres ocasiones, y como Senador y miembro del Consejo de Estado. Pese a su ideología conservadora, se negó a formar parte de la Junta de Notables, que trajo a Maximiliano, así como del Consejo Imperial de éste. Es autor de la obra *Porvenir de México.*[6] Murió en la ciudad de México, el año de 1867.

En esta obra, el autor no se presenta como un partidario del conservadurismo, ni tampoco como un enemigo del liberalismo. Más

[5] *Ibidem*, Pág. 108.

[6] Luis G. Cuevas, *Porvenir de México*, México, Ed. Jus, 1954.

bien asume la actitud de un estadista que, preocupado por el destino de su país, presenta con insistencia la necesidad nacional de que cesen las diferencias partidistas, y en conciencia los mexicanos todos, se dispongan a colaborar en la lucha común por la seguridad y la prosperidad de la nación. Con un auténtico sentido crítico, analiza las situaciones históricas en que se ha hallado el país, y descubre con insistente señalamiento, la presencia de discordias y la ausencia de patriotismo, lo que, desde la Independencia, y a través de las contradictorias constituciones de 1824 y 1836, ha sido causa del estado de miseria material y espiritual en que se hallaba el país, hecho que culminó con la dolorosa derrota de 1847. Por igual, culpa a los gobiernos, a los partidos, y a las actitudes individualistas de los hombres públicos, de no aportar nada en pos de la superación de tan lamentable estado. A lo largo de toda la obra, se manifiesta su profundo catolicismo, que él mismo reconoce, no como una religiosidad combativa, sino como la presencia constante de un amor al prójimo, pero no en el plano de los individuos, sino en el supremo de la nación, que es de todos los mexicanos.

5. Una legislación conservadora

Se conoce con el nombre de Las Siete Leyes Constitucionales, a esa serie de disposiciones supremas que aprobó el Congreso Constituyente de 1835-36, y que elevaron a leyes supremas las doctrinas de los conservadores, promulgándose a finales de 1836. Al amparo de estas leyes, y de sus creadores, Bustamante ocupó de nuevo la Presidencia, bajo la tutela ideológica de Alamán.

Lo más sobresaliente del contenido de las Siete Leyes, en su aplicación, fue la creación del Supremo Poder Conservador, una especie de consejo de notables, con facultades para anular leyes y actos de los tres poderes, tales como disolver el Congreso, suspender a la Suprema Corte de Justicia, y de destruir al Presidente de la República.

La vigencia de las Siete Leyes, terminó en 1841, mediante un pacto de Bustamante con los miembros de una sublevación, patrocinada por Santa Anna.

CAPÍTULO CUARTO

EL LIBERALISMO

SUMARIO: 1. República, y no imperio. 2. Servando Teresa de Mier. 3. Miguel Ramos Arizpe. 4. Lorenzo de Zavala. 5. José María Luis Mora. 6. Valentín Gómez Farías. 7. Mariano Otero. 8. Una constitución liberal.

1. REPÚBLICA, Y NO IMPERIO

No fue solamente el fracaso del imperio de Iturbide, lo que llamó a la conciencia liberal a una participación activa en la vida política de México. En realidad, los antecedentes de esta postura ideológica y política, se encuentran en la misma inquietud social de los mexicanos, desde antes de la Independencia, con el movimiento de 1808, y aun en el desarrollo del movimiento revolucionario, a través del Congreso y la Constitución de Apatzingán, promulgada en 1814. Pero a la caída de Iturbide, las inquietudes postindependentistas, se apresuraron, no sólo a colocar en el gobierno con aspiraciones de republicano, a personajes contrarios al imperio, sino que se convocó a un Congreso Constituyente, que promulgó una constitución liberal, y con ello republicana, el año de 1824.

En realidad, esta constitución liberal, no fue producto del botín político que pudo significar la desaparición de Iturbide. La ideología liberal se venía gestando a través del pensamiento de hombres destacados, que aun antes de 1808, habían ya formulado opiniones sobre el porvenir de la nación mexicana, entonces próxima a nacer a la vida independiente, y ahora ya en posesión de ese atributo político.

Por modo general y superficial, se viene entendiendo como liberalismo, no sólo a la opinión contraria al conservadurismo, sino tam-

bién, y sobre todo, a una actitud anticlerical. Esto, que es una parte del programa liberal, no es, sin embargo, más que una referencia a su dimensión social, que conduce a una referencia en el plano político. "¿Puede, por ejemplo, comprenderse el liberalismo mexicano como un simple anticlericalismo? La desamortización de los bienes de la Iglesia, el hacer civil el matrimonio, el nacimiento y la muerte, el afirmar la supremacía del Estado en la sociedad, el suprimir el fuero eclesiástico, son, con otros elementos, partes de un aspecto del liberalismo mexicano: la secularización de la sociedad, por decirlo con la expresión empleada por Benito Juárez. Pero a su vez, la secularización está íntimamente conectada con la libertad de cultos, ésta, con la libertad de opiniones, la que, a su vez, deriva de la libertad de conciencia. ¿Y es posible suponer la existencia de la libertad de conciencia, sin seguridad y libertad personal? ¿Son factibles las libertades civiles sin las políticas? ¿Funcionan éstas, sin una división de poderes, que haga, en términos clásicos, que el poder detenga al poder, y evite la arbitrariedad? ¿La división de poderes opera sin un poder democráticamente representativo? Las interrogaciones podrían multiplicase: la secularización de la sociedad está trabada con las libertades liberales, y éstas con las libertades democráticas."[1]

La historia del liberalismo en México, comprende un amplio período; prácticamente tres cuartos del siglo XIX, dentro del cual, la acción del conservadurismo, no logró destruir el espíritu libertario y republicano. Porque el conservadurismo exaltaba personalidades, en tanto que el liberalismo tenía un sustento social; el primero era ideológico, en tanto que el segundo lo era político. "El estudio de las ideas del liberalismo mexicano comprende, a nuestro parecer, desde el punto de vista cronológico, dos grandes períodos: 1º Los orígenes del liberalismo mexicano, de 1808 a 1824; se trata de un proceso de recepción y configuración inicial del ideario del liberalismo mexicano. 2º El período de las realizaciones, hasta llegar a la plenitud del liberalismo mexicano, obtenida prácticamente durante la Guerra de Tres Años (de Reforma), cuando, en palabras de Juárez, el pueblo sintió la necesidad de no limitarse a defender sus legítimas instituciones, sino de conquistar nuevos principios, para que cuando venciera a sus enemigos, no volviese al punto de partida, sino que hubiese avanzado en las reformas, y afianzado las instituciones. Formalmente,

[1] Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano en pocas páginas*, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, México, 1985, pág. 17.

sin embargo, este período pude ampliarse hasta 1873, en que se adiciona y reforma la Constitución de 1857, para incluir en ella una serie de principios liberales."[2]

2. Servando Teresa de Mier

José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, nació en Monterrey, el año de 1763; sus primeros estudios los realizó en esa ciudad, entonces parte del Nuevo Reino de León, de la Nueva España. En 1780 ingresó a la Orden de Santo Domingo, en su convento de México, y pasó luego al Colegio de *Porta Coeli*, de esta misma ciudad, donde estudió filosofía y teología, alcanzando en esta última, el grado de doctor; de regreso a su convento, enseñó filosofía, y alcanzó gran prestigio como predicador.

El año de 1794, apoyado en su gran fama y bien fundada oratoria, predicó precisamente el día doce de diciembre, en la Colegiata de Guadalupe, el famoso sermón, en el que negaba la aceptada tradición de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, motivando el gran escándalo, que cambió definitivamente el rumbo de su existencia, pues sometido a un proceso eclesiástico, inició su vida de destierros, encarcelamientos y fugas, de aventurero militar y de pensador sereno, para finalizar como político activísimo. Murió en la ciudad de México, confortado con todos los auxilios espirituales, a finales de 1827, luego de haber recibido el Viático de manos de su opositor, el doctor Miguel Ramos Arizpe; su cadáver fue sepultado en el convento de Santo Domingo.

Separado de la Orden dominicana, y aun del sacerdocio, su pensamiento liberal inspiró su participación política. De ahí que sus escritos muestren la autenticidad de su pensamiento, y su participación decidida, revelen el sentido de su actuación en el ámbito político de México, en los albores de su vida independiente.[3]

Los escritos del doctor Mier, son abundantes, y todos sobre cuestiones sociales y políticas, aunque también incluyen los relativos al famoso sermón y al proceso a que fue sometido. Entre los escritos políticos, sobresale su *Memoria político-instructiva*, enviada desde

---

[2] Reyes Heroles, *op. cit.*, pág. 18.

[3] *Cfr.* Edmundo O'Gorman, Prólogo a la obra *Servando Teresa de Mier: Escritos y Memorias*, México, U.N.A.M., 1945, Bibl. Est. Univ. No. 56.

Filadelfia, en 1821, a los jefes independientes del Anáhuac, llamado así, por los españoles de Nueva España.

En dicha *Memoria* expone, no sólo la urgencia de que las colonias americanas de España se independicen de la Metrópoli, y asuman un régimen republicano; para ello, incluso acude a argumentos teológicos, aduciendo el gobierno de los reyes, como un castigo de Dios, dado a los pueblos en su ira, y que la república es la única forma de institución política divina. Y agrega, en la citada *Memoria*, que eso lo pone de manifiesto la contundente demostración experimental de los Estados Unidos, nación republicana, y por ello, próspera y feliz. Insistentemente señala su propuesta de que México siga la línea trazada por los Estados Unidos, en el sentido de organizarse como república, pues ahí se tendría ya un modelo a seguir, con la convicción de su probado éxito.

Sin embargo, el republicanismo que propugna el padre Mier, no es un republicanismo federalista, sino centralista, en virtud de la incapacidad de los Estados de la República, para ejercer su propia soberanía.

Su actuación práctica se inició a su regreso de los Estados Unidos, en 1822; y tras una serie de encarcelamientos y fugas, asiste como diputado, tanto al Congreso Constituyente de 1822, que proclamó Emperador Iturbide, como al de 1824, que creó la República Federal, aunque él siempre postuló el centralismo, para un gobierno republicano.

3. Miguel Ramos Arizpe

Miguel Ramos Arizpe, nació en el Estado de Coahuila, una de las regiones más abandonadas durante la Colonia, por su lejanía con la capital, el año de 1775. Fue colegial en el Seminario de Monterrey, donde se ordenó sacerdote en 1803. Más tarde obtuvo los grados de licenciado y doctor en cánones, por la Universidad de Guadalajara, en 1808; y de abogado en la de México, en 1810. Desempeñó varios cargos administrativos dentro de la Iglesia, y su actitud honesta, recta y de entrega a su feligresía, se vio retribuida con un aprecio y un reconocimiento cabal.

El año de 1811, partió a España, luego de haber sido designado unánimemente Diputado a las Cortes de Cádiz, donde actuó con una

amplia solvencia y responsabilidad, siempre en defensa de los intereses de la Nueva España y de las colonias americanas, lo que le valió, no sólo reconocimientos, sino también oposiciones, odios y hasta encarcelamientos. De todas maneras acumuló una amplia serie de experiencias y de conocimientos, que en su ánimo se asociaban con la realidad de México, empeñado, en esa época, en la lucha por su independencia.

Volvió a México el año de 1822, y de inmediato se involucró en la vida política, al ser nombrado nuevamente Diputado, ahora para el primer Congreso Constituyente, que proclamó emperador a Iturbide, a lo cual se opuso radicalmente, hecho que le valió persecución y encarcelamiento por parte del emperador; pero a la caída de éste, volvió a ser electo diputado para el Congreso Constituyente de 1824, en el que postuló sus convicciones acerca de un gobierno republicano y sobre todo, republicano federal. Su principal opositor en este Congreso, fue Servando Teresa de Mier, que, con gran influencia entre los miembros del Congreso, se afanaba por lograr el establecimiento de una república centralista.

Ramos Arizpe formó parte de la Comisión encargada de redactar el Proyecto de Constitución, que, aprobado a finales de 1824, declaró el carácter republicano y federal, para el gobierno de México, señalando con precisión, la operancia de los tres Poderes, así como la soberanía de los Estados, hechos, ambos, base y fundamento del sistema federal.[4]

A diferencia de tantos otros legisladores, que se apegan al aparato gubernamental, una vez que cesan sus funciones, Ramos Arizpe se alejó de la actividad política, decidido a reincorporarse a su actividad religiosa en la modestia de su antigua parroquia pueblerina. Pero la misma autoridad eclesiástica se lo impidió, nombrándolo *deán* de la Catedral de Puebla, en donde permaneció hasta su muerte, ocurrida en esa ciudad, el año de 1843.

4. Lorenzo de Zavala

Lorenzo de Zavala, nació en Mérida, el año de 1788. Luego de aprender las primeras letras, pasó al Seminario Conciliar de la misma

[4] *Cfr.* Vito Alesio Robles, Prólogo a la obra *Miguel Ramos Arizpe: Discursos, Memorias e Informes*, México, U.N.A.M., 1942, Bibl. Est. Univ. No. 36.

ciudad, donde terminó su instrucción en filosofía; y sin vocación clerical, ocupó el tiempo en la lectura de toda clase de libros, incluso de algunos prohibidos. Hacia 1810, se inició como burócrata, y un poco tiempo después dio comienzo su acción política, como simpatizante de los liberales, que se oponían al estado de cosas derivado del régimen colonial. Apasionado desde joven al periodismo, halló en éste un camino para canalizar sus inquietudes liberalistas; y desde entonces, también sufrió persecuciones y encarcelamientos.

Con gran prestigio, por su erudición y oratoria, participó activamente en el Congreso Constituyente de 1824, como diputado, y después de la promulgación de la Constitución, como senador. Viajó luego por Europa, y más tarde por los Estados Unidos y Canadá. A partir de entonces, pesa sobre Zavala, una leyenda negra, que lo presenta como traidor a la patria, por su participación en los acontecimientos que dieron origen a la separación de Texas, y de la integración de esta región en una república independiente, de la cual Zavala llegó a ser vicepresidente, lo que ocurrió entre 1835 y 1836; a finales de este último año, renunció al cargo, y retirado a San Jacinto, murió en 1836.[5]

Entre los numerosos escritos de Zavala, en que abundan discursos y pronunciamientos, sobresalen sus obras *Ensayo histórico sobre las revoluciones en México, desde 1808 hasta 1830*, en que abundan sus conceptos sobre el liberalismo y la forma de gobierno popular, republicano y federal; igualmente, *Viaje a los Estados Unidos*, donde, como casi todos sus contemporáneos, pondera y admira la organización política de este país, y la conveniencia de aplicarla en México.

"Lorenzo de Zavala plantea, en esencia, el problema del progreso del país. O sea, tanto los obstáculos que lo impiden, como las soluciones para conseguirlo. En Zavala se dan la mano el analista y el filósofo de la historia. Por una parte, desentraña el acontecer; por otra, busca descubrir resultados generales y particulares, propios para servir de términos de comparación y de reglas de conducta en casos análogos o semejantes. A esto le llamaba, lacónicamente, matemáticas de la historia.

"Dueño de tal instrumental, informa de los elementos retrógrados. De esa supervivencia del pasado, o de esas falacias del presente, que impedían la adecuada evolución de México, Zavala estima que la

---

[5] *Cfr.* Fernando Curiel, Introducción a *Lorenzo de Zavala, Páginas Escogidas*, México, U.N.A.M., 1972, Bibl. Est. Univ. No. 66.

verdadera historia de nuestro pueblo, no principia sino hacia finales de la primera década del siglo XIX, pues el tiempo anterior a los sucesos de 1808, es un período de silencio, de sueño y de monotonía."[6]

5. José María Luis Mora

José María Luis Mora y la Madrid, nació en el Estado de Guanajuato, el año de 1794. Concluida su educación elemental, en Querétaro, pasó a la ciudad de México, y en el Colegio de San Ildefonso adquirió los grados de Bachiller, de Licenciado y de Doctor en Teología; se ordenó sacerdote en 1820. El año de 1825 obtiene el título de Abogado. Su vida pública se inició al término de la guerra de Independencia, cuando se adhirió al Plan de Iguala. Diputado al Primer Congreso Constituyente, se opuso al imperio de Iturbide, y desde entonces postuló un republicanismo federal. Durante la primera gestión de Gómez Farías, como Vicepresidente, pero en funciones de Presidente por ausencia de Santa Anna, en 1933-34, fue su consejero radical. Con un peso similar al de Alamán en estas circunstancias, se hablaba de una Administración Farías-Mora, o simplemente Mora, como se mencionaba, antes, la Administración Bustamante-Alamán, o simplemente Alamán; tal era la fuerza ideológica de los consejeros, mayor que la de los titulares del gobierno. Por temor a Santa Anna, emigró a Europa, residiendo en París y en Londres. Durante su exilio voluntario, escribió su célebre obra *México y sus Revoluciones*; sus ingresos económicos provenían de su negocio de venta de Biblias, y hasta se llegó a decir que en sus últimos años se convirtió al protestantismo. Murió en París, el año de 1850.

Aparte de su convicción federalista, los ejes de la ideología que sustentaba Mora, eran su aversión al clero y a la milicia, y su convencimiento del valor de una educación laica y racional, como único medio de salvar al pueblo del fanatismo, de la sumisión y de la ignorancia. "Formado en los colegios confesionales de la Colonia, Mora poseía una particular sensibilidad a las variadas formas de la opresión y del dominio: por eso propugnaba la libertad. Para él, la reforma más importante era cultural y política; había que liberar a los mexicanos del colonialismo mental que los limitaba. Mora co-

[6] Curiel, *op. cit.*, págs. XXVI y XXVII.

nocía de cerca los hábitos intelectuales de la Colonia, y los juzgaba opuestos al régimen de libertades cívicas y al 'gobierno sabio y justo' que anhelaba para el país. Sabía que 'desde los primeros años se les infunde a los jóvenes el hábito de no ceder nunca a la razón ni a la evidencia, por palmarias que sean las demostraciones... en nuestros colegios se hace punto de honor el no ceder nunca de lo que una vez se ha dicho'. El único camino para modificar esta situación es propiciar un cambio radical en la educación y defender a toda costa la libertad primordial, la libertad de opinión. No había que temer el debate público de opiniones contrarias unas a otras. 'Los que las sostienen son todos hijos de la patria... y como la nación sabe que el simple error no es delito, oye, admite y califica las opiniones más encontradas, pesándolas en la balanza de la razón'. Según Mora, el proyecto deseable para México estaba en la consolidación de las costumbres liberales, a sabiendas de que su arraigo sería difícil. 'El pueblo mexicano ama y desea tenazmente la libertad; pero por ciertas contradicciones e inconsecuencias que se advierten en su carácter nacional, está tenazmente adherido a instituciones y prácticas esencialmente incompatibles a ella'. Tal era la psicología del liberalismo de Mora."[7]

Es conveniente reiterar que, hasta la restauración de la República Federal, la filosofía en México, no tuvo un carácter racional, pues no eran cuestiones teoréticas las que se planteaban a los pensadores e ideólogos, sino situaciones políticas prácticas. Se trata de teóricos y doctrinarios políticos, y en direcciones opuestas. Alamán y Mora fueron los campeones de esta lucha, fundadores y representantes ideológicos, ambos, de los partidos conservador y liberal respectivamente.

Pero volvamos a Mora; el liberalismo fue una filosofía militante. Mientras que en la época colonial la filosofía fue casi siempre un ejercicio académico, en el siglo XIX tuvo que salir a la acción. Las minorías ilustradas dejaron su aislamiento, para pensar en las realidades vitales, e intervenir en la lucha política. El liberalismo era una fe universal en que participan lo mismo los reaccionarios que los revolucionarios, el clero y los militares en ocasiones invocaban la libertad para imponer la tiranía. Sucedía que la fe liberal se iba llenando de contenidos distintos. Todos aceptaban también el dog-

[7] Enrique Krauze, *Siglo de Caudillos*, México, Tusquets, 1994, págs. 157 y 158.

ma progresista. El teórico del liberalismo político en esa época, fue el doctor José María Luis Mora, a quien generalmente se atribuye el *Catecismo Político de la Federación Mexicana*, publicado en México en 1831."[8]

6. Valentín Gómez Farías

Valentín Gómez Farías, nació en Guadalajara, el año de 1781; en su ciudad natal realizó todos sus estudios, hasta titularse de médico en 1807; ejerció su profesión en Aguascalientes, donde fue electo como Diputado a las Cortes de Cádiz en 1812. Se adhirió al Plan de Iguala, y fue nombrado diputado al primer Congreso, en el que se opuso a Iturbide, y apoyando el establecimiento de la República, fue nombrado senador por Jalisco. En 1833 fue electo Vicepresidente, y como tal, sustituyó al Presidente Santa Anna, hasta en cuatro ocasiones. Al triunfo del Partido Conservador, y la nueva Constitución, se exilió, retornando al país hasta 1845. El Congreso nombró nuevamente Presidente a Santa Anna y a Gómez Farías Vicepresidente, sustituyendo nuevamente al primero, por la guerra contra los Estados Unidos. Nuevamente fue nombrado diputado, y en 1856 presidió el Congreso Constituyente, al final del cual, anciano y enfermo, firmó la nueva Constitución. Murió en la ciudad de México, el año de 1858.

Durante la gestión de Gómez Farías, en la Vicepresidencia, con el consejo del doctor Mora, puso en práctica los principios liberales, dando lugar a una coincidencia de postulados y hechos, que puede resumirse así: "1º Libertad absoluta de opiniones, y supresión de las leyes represivas de la prensa. 2º Abolición de los privilegios del clero y de la milicia. 3º Supresión de las instituciones monásticas, y de todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio, etcétera. 4º Reconocimiento, clasificación y consolidación de la deuda pública. 5º Medidas para hacer cesar y reparar la propiedad territorial, fomentar la circulación de este ramo de la riqueza pública, y facilitar medios de subsistir y adelantar a las clases indígenas. 6º Mejorar el estado moral de las

[8] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, pág. 109. Una imagen compendiada del pensamiento del doctor Mora, se tiene en José María Luis Mora: *Ensayos, ideas y retratos*. Prólogo de Arturo Arnáiz y Freg, U.N.A.M., 1941, Bibl. Est. Univ. núm. 25.

clases populares, por la destrucción del monopolio del clero en la educación pública. 7º Abolición de la pena de muerte para los delitos políticos. 8º Garantía de la integridad del territorio nacional, mediante la creación de colonias que tuvieran como base el idioma, usos y costumbres mexicanos."

Como se ha visto, las acciones políticas en esta época de la historia nacional, han sido, en todos los casos, expresión concreta de los idearios de los partidos políticos; y éstos, un intento de dar forma a postulados doctrinarios, que están muy lejos de considerarse como filosofía. En todo caso, se trata de nociones, no siempre originales, pues en los próceres de ambos bandos políticos se advierte la influencia de pensadores extranjeros, leídos y asimilados por los respectivos jefes ideológicos de los dos partidos. Lo que ha dado en llamarse Filosofía Mexicana del siglo XIX, hasta antes del positivismo, es, si acaso, ideología política.

7. Mariano Otero

Mariano Otero nació en Guadalajara, el año de 1817. Todos sus estudios los realizó en su ciudad natal, y a muy temprana edad se tituló de abogado (1835). Se incorporó a la actividad política desde luego, y en 1842 se le nombró diputado por Jalisco, trasladándose a la capital, y luchando en el bando liberal; en 1846, nuevamente electo diputado al Congreso Nacional, encabezó el grupo que postulaba para el país, una república popular, representativa y federal. Más tarde fue nombrado Secretario de Relaciones Exteriores, por un período breve. En su ideario político, coincidía con los liberales, en cuanto a limitar la influencia del clero y de la milicia, y en propugnar por una educación libre de toda influencia eclesiástica. Colaboró en varios periódicos, pero su obra mayor estuvo referida a aclarar y difundir una noción jurídica del país, que realmente lo presentara así, como una nación sujeta a un estado de derecho. Murió en la ciudad de México, el año de 1850.

Fue un liberal moderado, y su convicción lo llevó a un análisis metódico de la situación del país, a través de su historia, en la que debía considerarse cada uno de los aspectos decisivos de su vida, a través de la historia, y no limitarse simplemente al ataque de los aspectos repudiados por la lucha partidista. Fue el primero en reco-

nocer como elementos de la vida y el progreso nacional, los aspectos sociales, económicos y culturales. Y previno a la nación, y a sus gobernantes, del peligro que significaba prolongar esa debilidad de la nación, si no se atendía a los aspectos rezagados o ignorados; se colocaría al país en una situación peor que la gran derrota de 1847. Los mexicanos deben ser dueños de su país, pero hay que cultivarlo, en lo social, en lo económico y en lo educativo.[9]

Sus obras más importantes, fueron: *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana,* publicado en 1842, y *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana,* el año de 1847, publicado a finales de ese propio año.

A diferencia de los demás liberales, Otero proponía una consideración teórica, reflexiva, antes de lanzarse a la lucha política; era, pues, más filósofo que político; un caso similar al de Luis G. Cuevas, en el Partido Conservador. Ninguno de los dos brilló como político, pero en cambio, fueron pensadores que los contendientes de sus respectivos partidos, no supieron aprovechar como guía de sus respectivas acciones; fueron más filósofos que políticos.

8. Una Constitución liberal

Las luchas políticas, eran la causa primordial de la alternancia de los partidos liberal y conservador, en el ejercicio del poder, y de la búsqueda de motivos que hicieran fracasar al contrario.

Finalmente, el año de 1857 se aprobó una nueva Constitución. Los diputados que la redactaron y votaron fueron liberales; y entre éstos, unos, los que pretendían el restablecimiento de la Constitución de 1824, eran moderados; los otros fueron llamados liberales puros, y pidieron y lograron, una Constitución mucho más avanzada que las anteriores.

En la nueva Constitución, se logró establecer la Federación como forma de gobierno, y se vino a aceptar, sin limitación, la tolerancia de cultos, suprimiendo la religión de Estado. Tocante a los derechos del hombre, reconoció: la libertad de pensar y de escribir, la libertad de trabajo y de enseñanza, la libertad de tránsito y de asociación, la

[9] *Cfr.* Reyes Heroles, *op. cit.*

anulación de fueros y de títulos de nobleza, la abolición de las penas infamantes, la igualdad jurídica de los ciudadanos, y el derecho de propiedad.

Conforme al espíritu de la nueva Constitución, se dictaron otras leyes, ordenando que los matrimonios, los nacimientos y las defunciones fueran registradas por los jueces del Estado Civil, sustituyendo en ello, a las notarías de los curatos. En fin, se promulgaron las primeras leyes encaminadas a desamortizar los bienes del clero, esto es, se ordenó que fueran vendidas las propiedades de la Iglesia, que eran bienes de "manos muertas", a fin de que el producto de tales bienes, entrara en la circulación económica.[10]

[10] *Cfr.* Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Ed. Porrúa, 1981.

CAPÍTULO QUINTO

EL REPUBLICANISMO

SUMARIO: 1. La Guerra de Reforma. 2. Controversia de ideas. 3. La reacción conservadora. 4. La República Restaurada. 5. Apogeo del pensamiento liberal. 6. Melchor Ocampo. 7. Ignacio Ramírez. 8. Guillermo Prieto. 9. Ignacio Manuel Altamirano.

1. LA GUERRA DE REFORMA

La Constitución del 57 provocó muchas protestas y enconados pronunciamientos; la Iglesia Católica no la aceptaba, y promovía entre sus fieles, reacciones en su contra. Muy señalado en esta época fue el golpe de Estado que dio Ignacio Comonfort (1812-1883), después de haberse hecho cargo de la Presidencia de la República, en una ceremonia en que había jurado guardar y hacer guardar la Constitución. Su infidelidad le hizo perder la Presidencia.

El Partido Conservador nombró entonces a Félix María Zuloaga (1813-1898), en franco desacato al precepto constitucional que ordenaba que, en tales circunstancias, el Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, ocuparía la Presidencia de la República. A la sazón, Benito Juárez (1806-1972), era el Presidente de la Suprema Corte. Pero en 1859, Miguel Miramón (1832-1867) substituyó a Zuloaga, ejerciendo la presidencia al mismo tiempo que el mando supremo del ejército conservador; en 1860 sitió a Veracruz, donde estaba asentado el gobierno liberal de Juárez, con apoyo de una flotilla conservadora, al mando de Tomás Morín (1805-1873), el cual fue derrotado por la intervención de una escuadra de la Armada Estadounidense, que apoyó a las liberales. Derrotado el ejército conservador, en Guadalajara, Miramón dejó la Presidencia y se refugió en Cuba.

Hubo así, dos gobiernos simultáneos en el país, y dos presidentes: conservador uno, Zuloaga y Miramón, y liberal el otro: Juárez. El primero residía en la ciudad de México, el segundo en varios Estados del país. Uno y otro promulgaron leyes y decretos, apoyando la doctrina política de su respectivo partido.

Después de tres años de guerra fratricida, y a causa de una escisión provocada en el Partido Conservador, cayó la ciudad de México en manos de las fuerzas liberales, lográndose así la victoria de la República, de la Constitución y de la Reforma.[1]

2. Controversia de ideas

La lucha entre los conservadores y los liberales, era una lucha más de posiciones ideológicas, que, sin embargo, ocasionó una gran cantidad de muertos, y una verdadera miseria en el país. Fue una guerra intestina, injustificable dentro y fuera del país. Veamos:

Ya se dijo más arriba, cómo las coincidencias de uno y otro partidos, llevaban a ambos, a coincidir en las posibilidades, lo mismo que en las imposibilidades, en un intercambio que se antoja necio, pero obstinado, de posturas ideológicas. Así ocurrió en 1859, cuando habiendo dos presidentes: uno conservador, Miguel Miramón, y el otro Liberal, Benito Juárez, y conscientes ambos de la situación del país, y de su compromiso de gobernantes, cada cual con su propio ideario, emitieron sendos manifiestos, que contenían su programa de gobierno, con una coincidencia total en sus propuestas, pero que resultaban imposibles de realizar, porque una negaba a la otra, aunque fueran semejantes en sus postulados. Y esto, con una diferencia de cinco días. Juárez y su gabinete expidieron su célebre "Justificación de las Leyes de Reforma", en Veracruz, el 7 de julio de 1859,[2] y Miramón proclamó su "Hermosa Reacción", en Chapultepec, el 12 del mismo mes y año.[3]

---

[1] Para un estudio más profundo sobre el pensamiento mexicano en esta época, es muy recomendable la obra de Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México* (1855-1961). Traducción de María Francisca Mourier-Martínez, México, UNAM., 1983. También consideramos de primera importancia, para la información sobre este tema, la obra de Porfirio Parra, *Sociología de la Reforma*, en la colección "El liberalismo mexicano, en pensamiento y en acción", México, Empresas Editoriales, S. A., 1948.

[2] Véase *Benito Juárez: Antología*, México, UNAM., 1993, Bibl. Est. Univ. Núm. 99. Págs. 80 y ss.

[3] Véase, Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana*, México, Empresas Editoriales, S. A., 1965, págs. 502 y ss.

Y como si se tratara de una farsa teatral, para dejar en el público espectador una sensación de pleno desconcierto, ambos documentos eran coincidentes en cada uno de los aspectos de la administración que contenían: la miseria, la poca agricultura, la nula minería, la falta de créditos, la inseguridad, la mala justicia, la necesidad de empleos, las pensiones a viudas y desempleados, los elevados pero necesarios gastos que implicaba el sostenimiento del ejército, la necesidad de educación y la falta de escuelas, la necesidad de animar el crédito internacional, el prestigio del país, las amenazas que significaba la presencia de Estados Unidos (para los conservadores), y de las naciones europeas (para los liberales), y con ello, la secularización de los bienes del clero, por parte de unos, y la necesaria conservación de éstos en sus legítimas manos, por parte de los otros.

3. La reacción conservadora

Los conservadores no se consideraron definitivamente derrotados; acudieron, primero, a una lucha de guerrillas; después cambiaron de táctica: trataron de combatir al Partido Liberal, pidiendo apoyo a países extranjeros. Comenzaron a trabajar en Europa, con objeto de fundar en México un imperio. El pretexto se presentó pronto: la suspensión de pagos a los acreedores extranjeros, hizo que se aliaran Francia, España e Inglaterra, para intervenir en México. Después de algunas pláticas con el Gobierno mexicano, las dos últimas naciones se retiraron; pero Francia, que pretendía hacer de México una monarquía, para oponerse al avance de los Estados Unidos, declaró la guerra a México. Los franceses avanzaron gradualmente hacia la capital, donde una junta de notables decidió constituir al país en una monarquía, y llamó a Maximiliano de Habsburgo (1832-1867) como emperador, quien llegó al país en 1863.

Entre los objetivos de Napoleón III al decidirse por la intervención en México, estaba el de crear un fuerte imperio de ascendencia latina, para oponerlo al creciente poderío de los Estados Unidos; pero Maximiliano no era el hombre capaz de consolidar un imperio, tanto más, cuanto que la conciencia popular se fortalecía cada vez más a favor de las ideas liberales y de la República. Juárez llegó a ser el símbolo de estas reivindicaciones, y aunque los franceses llegaron a ocupar la mayor parte de los centros urbanos del país, por todas partes se levantaban guerrillas para combatirlos.

Por otra parte, los Estados Unidos manifestaron a Napoleón III su descontento por la intervención francesa en México (Doctrina Monroe), y como en Europa se complicaban cada vez más las relaciones internacionales, el Gobierno de Francia se vio obligado a retirar de México su ejército, dejando a Maximiliano en una situación por demás comprometida. En poco tiempo, los republicanos volvieron a apoderarse de muchas ciudades importantes del país, a medida que las milicias francesas eran embarcadas hacia Europa.

4. La República restaurada

A principios de 1867, la situación del Imperio era desesperada. Maximiliano quiso dar su última batalla en Querétaro, y allí se hizo fuerte con sus mejores tropas. Juárez, por su parte, tenía como centro de su gobierno, la ciudad de San Luis Potosí, desde donde ordenó el sitio a Querétaro. A mediados de mayo de ese año fue tomada la plaza, y capturado Maximiliano, junto con sus generales, Miguel Miramón y Tomás Mejía; los tres fueron procesados, condenados a muerte, y fusilados en el Cerro de las Campanas.

Destruido el Segundo Imperio Mexicano, fue restableciéndose en todo el país el Gobierno de la República. Los destinos de la nación quedaron en manos del Partido Liberal, estableciéndose definitivamente la República Federal; y mediante una elección, Juárez ganó la Presidencia, manteniéndose en el poder hasta el año de 1872, en que le sorprendió la muerte.

El Partido Conservador desapareció, y los pocos miembros que sobrevivieron, se alejaron en definitiva de la escena política.

5. Apogeo del pensamiento liberal

El triunfo del partido liberal, llevó a sus líderes, ya superada la etapa de la polémica, a un auge de su pensamiento, lo mismo para explicitar sus concepciones ideológicas, que para difundirlas y robustecerlas. En general, no eran pensadores, ni originales ni profundos; tenían en común, simplemente su oposición a lo tradicional, que se centraba en el primado de la religión, y cuyo combate fue el eje de su acción, sobre todo política.

Carentes, en su mayoría de una formación filosófica, no tanto continuada, cuanto seria y bien lograda, tomaron como fuente de información obras de pensadores europeos de la época, con un predominio de concepciones empiristas, que al citar a sus autores, asumían una actitud de erudición. Fueron frecuentes las citas de Augusto Comte (1798-1857) con referencias al positivismo, de Herbert Spencer (1820-1903) aludiendo a veces al evolucionismo, de igual forma, de John Syuart Mill (1806-1873) en relación con el utilitarismo, y aun hubo alusiones a Carlos Marx (1818-1883) en intentos de asomo al materialismo.

La verdad es que "esas doctrinas, que encontraron entusiasta aceptación en México, eran acogidas más por sus valores negativos que por sus valores positivos; es decir, importaba más lo que negaban que lo que afirmaban. Es que esas doctrinas eran empleadas como armas políticas para destruir las ideas tradicionales. Representaban para los mexicanos, no una nueva convicción del universo y de la vida humana, sino un conjunto de argumentos para combatir la religión, la metafísica, y todo aquello que se considerara ligado con el régimen de la Colonia. En el siglo XIX, sólo eran aceptadas en México, como en América Latina, las ideas filosóficas que tenía una inmediata aplicación política o social. Esto ocurrió precisamente con la intensa campaña anticlerical realizada por el grupo de políticos que realizó la reforma: Melchor Ocampo, Ignacio Manuel Altamirano, Ignacio Ramírez, Vicente Riva Palacio, Guillermo Prieto, Miguel Lerdo de Tejada, y Antonio Martínez de Castro"[4]

Ciertamente, no puede considerarse como un producto del pensamiento liberal, el conjunto de opiniones que aportaron los corifeos del Presidente Juárez, en reconocimiento y apoyo a su política de aplicación de las Leyes de Reforma; más bien puede decirse que es una puesta en práctica de la opinión que unos años atrás virtió el doctor José María Luis Mora, en el sentido de que el problema central del México recién independizado era el "empleísmo". Todos los "ideólogos" del liberalismo en la época de la Reforma, vieron premiados sus afanes con puestos burocráticos relevantes, esto es, cayeron en el "chambismo", que entonces hundió sus raíces, para sostener el árbol de los frutos burocráticos a lo largo del todo nuestro siglo XX.

---

[4] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943, pág. 116.

6. Melchor Ocampo

Melchor Ocampo, nació en el Estado de Michoacán, el año de 1814. De padres desconocidos, fue criado por una terrateniente michoacana, que lo hizo su heredero. Cursó el bachillerato en el Seminario de Valladolid, y se recibió de abogado en la Universidad de México; era poseedor de una cultura enciclopédica. Viajó por Europa entre 1840 y 1842; en París conoció y trató al doctor Mora. De regreso al país, se desempeñó como periodista. Diputado y gobernador de su Estado, se afilió al Partido Liberal, asociándose al grupo promotor de la Reforma; más tarde, fue electo senador, y nombrado ministro, incluso fue candidato a la Presidencia de la República, pero fue desterrado, partiendo a Nueva Orleáns, donde se unió al grupo de Juárez. Diputado otra vez, participó en el Congreso Constituyente. Promulgada la Constitución de 1857, y superada la crisis que provocó el golpe de Estado, al ocupar Juárez la Presidencia, ocupó diversas secretarías en su gabinete. Fue uno de los redactores de las Leyes de Reforma, labor en la que exhibió su encono hacia todo lo eclesiástico. En 1861 fue capturado por una partida del ejército conservador, y fusilado en algún lugar limítrofe entre los Estados de México y Michoacán.

Su adhesión y lealtad al Presidente Juárez, lo llevó a coludirse en un hecho que pudo ser de auténtica traición a la patria. En 1859, ocupando la Secretaría de Relaciones, concertó un tratado con el enviado especial del gobierno de los Estados Unidos, Robert McLen, (el tristemente célebre Tratado McLen-Ocampo), que, gracias a que el Senado estadounidense lo rechazó por indigno, abusivo y de descrédito para su país, hubiera hecho de México un territorio al servicio de los intereses norteamericanos. Se trataba de otorgar al gobierno estadounidense, derecho absoluto de paso, así de tropas como de mercancías, por tres corredores específicamente señalados: el Istmo de Tehuantepec (de Coatzacoalcos a Salina Cruz), con opción a abrir un canal interoceánico; una línea que unía los puertos de Mazatlán y de Tampico; y una línea que unía las ciudades sonorenses de Nogales y Guaymas; las tres líneas, con un margen de un kilómetro por lado. Y esto, a cambio de que los Estados Unidos reconocieran al gobierno de Juárez, y lo apoyaran militarmente contra las fuerzas conservadoras; deplorable actitud, que no tomó en cuenta la celosa

opinión que diez años antes vertiera Mariano Otero, en defensa de la integridad territorial y la soberanía del maltrecho país, luego del doloroso episodio de la Guerra del 47.

De entre las leyes de Reforma, que tan acaloradamente propugnó Melchor Ocampo, está la del Registro Civil, sin duda con una relevancia superior a otras. Y en este campo, nuestro personaje quiso mostrar su gran altura de miras, respecto del matrimonio, pese a que él nunca se casó: escribió la célebre "epístola", en la que exalta el significado social del matrimonio, la insuperable institución de la familia, los deberes y responsabilidad del varón, y la actitud que ha de corresponder a la mujer, de absoluta sumisión y obediencia al marido. Cualquier comentario crítico a este documento, se pierde ante los denuestos que hacia él, han dirigido las feministas de México y de fuera de México.[5]

7. Ignacio Ramírez

Ignacio Ramírez nació en San Miguel el Grande (hoy de Allende), en el Estado de Guanajuato. Se sabe que en 1845 obtuvo su título de abogado, y que tomó al periodismo como su actividad constante, así como la literatura y su enseñanza. Adoptó el extraño pseudónimo de "El Nigromante", con que contravenía su pregonado apego a la ciencia, pues la *nigromancia* (utilización de la magia negra), precisamente niega la verdad científica, para adoptar posturas de explicación misteriosa. Fue un hombre excepcionalmente entregado a la burocracia, y desempeñó dentro de ella, cargos en muchos Estados, y de todos los niveles: Secretario de Hacienda en México, Jefe político en Tlaxcala, diputado por Sinaloa, firmante de la Constitución de 1857; preso en tres ocasiones, se unió a las fuerzas liberales, y participó en la elaboración de las Leyes de Reforma. En el gobierno de Juárez, ocupó las secretarías de Justicia e Instrucción Pública, y la de Fomento; Magistrado de la Suprema Corte, y Secretario de Justicia. Murió en la ciudad de México, en 1879.

Salvo opiniones demagógicas en su favor, sus méritos como político y como intelectual, no son unánimemente reconocidos.

[5] De Melchor Ocampo existe una edición muy antigua de sus *Obras Completas*, que data de 1900, realizada por la Viuda de Bourel. Contiene sus *Polémicas religiosas*, sus *Discursos, Manifiestos y Polémicas Políticas*, y *Documentos oficiales y familiares*. Parece que hay otra edición, relativamente reciente y aún más extensa, que no pudimos localizar.

"Ignacio Ramírez pasa por una de las encarnaciones más típicas del espíritu mexicano de rebeldía. Sincero y activo jacobino que hizo pública profesión de ateísmo con estas palabras: 'Dios no existe; los seres en la naturaleza se sostienen por sí mismos'; humanista lleno de valor cívico, implacable enemigo de la tiranía, valiente luchador, apóstol de la Reforma, Ramírez representa como ideólogo esa tendencia de utilizar las doctrinas como instrumento de la negación. No fue propiamente un filósofo, sino un literato y orador lleno de pasión y de ironía. Las ideas filosóficas que se encuentran esparcidas en sus *Lecciones de Literatura*, denotan un materialismo y un sensualismo de una gran superficialidad."[6]

El año de 1988, la Secretaría de Educación Pública, editó sus *Obras Completas*, en una cuidadosa edición que comprende siete volúmenes. Y existen reproducciones parciales de sus escritos, en obras sueltas menores, con prólogos demagógicos que ponderan al personaje, o que lo diluyen entre los próceres de la Reforma.[7]

8. Guillermo Prieto

Guillermo Prieto nació en la ciudad de México el año de 1818, y murió en la misma, en 1897. Realizó sus estudios en el Colegio de San Juan de Letrán, y su carrera burocrática la inició como secretario de Valentín Gómez Farías, ocupando muy diversos cargos, tales como inspector de comercio, secretario de hacienda en siete ocasiones, y diputado en dieciocho, incluyendo la del Congreso Constituyente de 1857. Su participación en el ejército, se dio en la guerra del 47 contra los estadounidenses, y en la de Reforma, del lado de Juárez; fue uno de los principales redactores de las Leyes de Reforma. En 1835 inició su carrera periodística, que desempeñó hasta su muerte; pero también fue autor de muchos libros, de historia, de economía, y de literatura, cultivando en ésta, la prosa (con un elevado sentido liberal), y la poesía (en el estilo romántico, y costumbrista). En 1890 fue reconocido como el poeta más popular del país.

La abundante obra escrita de Prieto, de ninguna manera se puede considerar como filosófica. Pero a través de sus comentarios,

---

[6] Ramos, *op. cit.*, pág. 117.

[7] Entre otros, *Ignacio Ramírez: Ensayos*, México, U.N.A.M., 1944, Bibl. Est. Univ. Núm. 49.

de sus descripciones, de sus críticas y de sus arengas, se descubre un criterio liberal, que, reforzado por la honorabilidad de su actuación pública, hacen que se le reconozca como uno de los más destacados ideólogos del liberalismo, de la Reforma, y de la República restaurada. Su obra literaria muestra un acendrado nacionalismo, impregnado de ideas liberales, de civismo y de antifanatismo. Existen reproducciones parciales de sus obras y escritos, en publicaciones menores, con prólogos que ponderan su valor literario.[8]

9. Ignacio Manuel Altamirano

La doctrina liberal y reformista, no se integró con filosofemas expresos, ni con pensamientos concentrados en ella, sino con la congruencia de opiniones y actitudes de sus próceres, que constituyeron un grupo compacto, en torno a la figura de Benito Juárez. El común denominador en el pensamiento de estos liberales, era el postulado del republicanismo federalista, así como una posición, no sólo ajena a las injerencias del clero en asuntos políticos, sino incluso, una actitud antirreligiosa, que mucho influyó en la ideología, casi obstinada, de un laicismo combativo, por parte del Estado, y de una actitud, no siempre sumisa, sino aun de rebeldía, por parte del clero y los católicos.

Uno de estos próceres del liberalismo juarista, fue precisamente Ignacio Manuel Altamirano. Nació en Tixtla, en el Estado de Guerrero; estudió el bachillerato en el Instituto Literario de Toluca, donde fue discípulo de Ignacio Ramírez; y se recibió de abogado en el Colegio de San Juan de Letrán, de la ciudad de México. Su obra escrita es puramente literaria, pero su credo político liberal, lo llevó a actuar en apoyo de la Reforma, y a luchar contra los conservadores, y más tarde contra el Imperio, alcanzando en esta faceta de su vida militar, el grado de coronel. Fue diputado durante el gobierno de Juárez, y su labor más importante y prolongada la desarrolló como catedrático de literatura, y como periodista. Colaboró en las principales revistas del tercer tercio del siglo XIX, y escribió novelas que le han dado renombre, y poesías de nulo valor estético. Murió en Italia, el año de 1893, en el desempeño de una comisión consular.

---

[8] Entre otras, *Guillermo Prieto: Musa callejera*, México, U.N.A.M., 1940. Bibl. Est. Univ. Núm. 17.

Como Ramírez y los demás liberales, su éxito no fue ideológico, sino político, alineado a la postura antirreligiosa predominante.

La actitud jacobina de Altamirano, como la de Ramírez y Ocampo, fue motivo de duras críticas, por la simulación de opiniones filosóficas, a través de contenidos antirreligiosos. Veamos: "Racionalista, no en el sentido de tomar la recta razón por guía, sino la razón individual, apasionada, maniática, dominada por poderosa preocupación, se mostró muy descaradamente impío en unos artículos que bajo el rubro de *Bosquejos*, se publicaron en el periódico *El Federalista*, por el año de 1871. Allí decía: '...¡El Catecismo del Padre Ripalda! ¿Quién en México no conoce al Padre Ripalda? Y ¿quién que tenga en algo la razón y la libertad, no detesta ese monstruoso código de inmoralidad, de fanatismos, de estupidez, que semejante a una sierpe venenosa, se enreda en el corazón de la juventud para devorarlo lentamente? Yo no sé cómo todavía las prensas de un pueblo republicano y culto, se ocupan en multiplicar los ejemplares de ese librillo odioso, que siembra en nuestras clases atrasadas principios de tiranía y de superstición, incompatibles con nuestras instituciones y enemigos de la dignidad humana'... No dudamos que Dios haya querido dar al señor Altamirano, como al Nigromante, un talento no vulgar, y por eso menos nos explicamos la bajeza de sus desahogos contra la moral cristiana, el fanatismo de su impiedad, y la crasa estupidez que revelan esas líneas."[9]

El año de 1986, la Secretaría de Educación Pública editó sus *Obras Completas*, en una cuidadosa edición que comprende veinte volúmenes. Y existen reproducciones parciales de sus escritos, en obras sueltas menores, con prólogos que ponderan su genio literario.[10]

---

[9] Emeterio Valverde y Téllez, *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México*, México, Herrero Hnos. Libreros Editores, 1896, págs. 347 y 348.

[10] Entre otras, *Ignacio M. Altamirano: Aires de México*, México, UNAM., 1940, Bibl. Est. Univ. Núm. 18.

CAPÍTULO SEXTO

¿Y LA ESCOLÁSTICA?

SUMARIO: 1. La sobrevivencia. 2. Clemente de Jesús Munguía. 3. José de Jesús Diez de Soyano. 4. La Universidad.

1. LA SOBREVIVENCIA

La filosofía escolástica ha tenido en México una permanencia real, que en algún modo manifiesta su carácter perenne, como lo declaran sus discípulos y cultivadores. Sin embargo, conviene señalar que la escolástica de los mexicanos, presenta características muy peculiares en comparación con la clásica. Veamos: La doctrina formulada por Santo Tomás de Aquino, tenía como meta el ajuste de la reflexión filosófica, al servicio de la teología y un afán de apoyo ideológico al cristianismo, para lo cual asoció el pensamiento de Aristóteles con la doctrina de los padres de la Iglesia, con las enseñanzas de los sentenciarios, como San Isidoro de Sevilla y Pedro Lombardo, y con los sumistas, como Hugo de San Víctor y el propio Santo Tomás. Y en España, se dio un renacimiento de la escolástica, a través, primero, de Juan Luis Vives, y después de Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez.

A partir de esa doctrina, sustentada en la tradición, y estimulada por la evangelización del Nuevo Mundo, México resultó ser un espacio bastante propicio para el desarrollo escolástico. A la obra misionera siguió el establecimiento de la Universidad y de los colegios superiores, donde el cultivo de la escolástica era un hecho obligado, dado el carácter oficial de la Iglesia y de la enseñanza, donde la teología significaba el pináculo de la labor docente. Y la madurez que alcanzó en México la filosofía, incluso con un sentido crítico de la propia escolástica, como ocurrió en la Ilustración mexicana, con los

jesuitas Campoy, Clavigero, Alegre y otros, explica el arraigo que logró alcanzar en tierras mexicanas, sobreviviendo a la Independencia, donde los clérigos, formados en la escolástica, tuvieron una participación decisiva.

Así se explica el hecho de la sobrevivencia de la escolástica hasta prácticamente el final del siglo XIX, mediante actitudes, no sólo dentro del campo teológico doctrinario y de la práctica social, sino de opinión y aun de controversia en el ámbito político; la participación pública de clérigos, en el ámbito político, también se dio al interior de la Iglesia, ya no en pos de una libertad política, sino en apoyo un mantenimiento de su función, como institución de muy alta influencia social.

2. Clemente de Jesús Munguía

Clemente de Jesús Munguía, nació en Los Reyes, Estado de Michoacán, el año de 1810. No se sabe nada acerca de su vida infantil y juvenil, hasta el año de 1830, en que ingresó al Seminario de Morelia. En 1838 obtuvo el título de Abogado; en 1840 se ordenó sacerdote, y en 1843 se le nombró rector del Seminario; y luego de desempeñar varios cargos eclesiásticos, fue consagrado obispo el año de 1852. En 1861 emigró desterrado, por decreto del Presidente Juárez; y aunque regresó a la patria en 1863, ante la convulsa situación del país, emigró nuevamente, ahora con destino a Roma, en donde permaneció hasta su muerte, ocurrida el año de 1868.

Según el decir de Emeterio Valverde y Téllez,[1] la inmensa labor del señor Munguía, se puede resumir así: Cultivar su talento y difundir sus conocimientos, gobernar a su grey preservándola de la impiedad, defender acérrima e inflexiblemente los inalienables derechos de la Iglesia católica vulnerados por el jacobinismo oficial, y organizar cristianamente la sociedad civil. Considerado como distinguido filósofo del siglo XIX, y sobre todo por su actuación social y política, en pos del catolicismo, y a veces contra la postura del gobierno, fue llamado el Balmes mexicano.[2] Combatió el racionalismo, y sobre todo,

[1] Emeterio Valverde y Téllez, *Apuntaciones Históricas sobre la filosofía en México*, México, Herrero Hnos. Libreros Editores, 1896, págs. 229 y ss.

[2] Jaime Luciano Balmes Urpiá, nació en Vich, Provincia de Barcelona, el año de 1810. Sacerdote, filósofo y publicista. En Madrid desarrolló una amplia labor publicista, que influyó en el ámbito social y político del país. Sus obras filosóficas más importantes

el endiosamiento de la razón autónoma, usada fuera de Dios o contra Dios.

Pero no limitó su obra al mero campo filosófico, sino que desarrolló una considerable labor dentro de la literatura y de la crítica a la educación. Por su posición de obispo, tuvo que encabezar la lucha ideológica en contra de la Constitución del 57, que se negó a jurar, exigiendo a los sacerdotes y fieles que hicieran lo mismo, lo cual le valió reiteradas dificultades con el Gobierno de la República.

Dentro de su abundante producción escrita, resulta de la máxima importancia señalar las siguientes obras de índole filosófica y religiosa: *Los principios de la Iglesia católica, comparados con los de las escuelas racionalistas, en sus relaciones con la enseñanza y con la educación pública. Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación pública, en el Seminario Tridentino de Morelia. Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes. Estudios fundamentales sobre el hombre, considerado bajo el triple aspecto de la religión, de la moral y de las leyes. Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural, entre sí, y con la perfección intelectual, moral y social de la especie humana. Del derecho natural, en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones. Del culto, considerado en sí mismo, y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno. Cartas pastorales,* en número de diez, dirigidas al clero secular y regular, y a todos los fieles de su diócesis; y varias *Representaciones ante el Gobierno de la República,* protestando contra varios artículos de la Constitución Federal, decretada en 1857, manifestando las razones que tuvo para declara no ser lícito jurarla, y suplicando sean restituidos en sus destinos, los empleados destituidos por no haber prestado el juramento prevenido en el artículo transitorio de la citada Constitución.

Como puede verse, la actuación del obispo Munguía, no se restringió al ámbito de la Iglesia, sino que tuvo una proyección social muy importante, que lo coloca, no sólo como un eclesiástico celoso de su feligresía, sino también como un promotor de los intereses sociales frente al poder del Estado.

---

son: *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1841), *El protestantinismo, comparado con el catolicismo, en sus relaciones con la civilización europea* (1843), *El Criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1846), *Curso de filosofía elemental* (lógica, metafísica, ética, historia de la filosofía (1847). Murió en su ciudad natal, el año de 1848.

3. José de Jesús Diez de Sollano

José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos, nació en San Miguel Allende, Guanajuato, el año de 1820. En 1832 ingresó al Colegio de San Francisco de Sales, de los Padres del Oratorio, en la misma ciudad. En 1834 ingresó al Seminario de Morelia, y al año siguiente al Conciliar de México. En 1838 asistió a la Universidad de México, y en ella, luego de obtener el grado de bachiller, ganó por oposición la cátedra de filosofía. En 1844 se ordenó sacerdote, y dos años después, obtuvo los grados de licenciado y de doctor en Teología, por la misma Universidad. En 1854 fue electo Rector de la Universidad Nacional, y reelecto en el mismo cargo, en 1856 asistió a su clausura. En 1862 fue consagrado obispo, y dos años más tarde tomó posesión de la diócesis de León, siendo su primer obispo, cargo que ejerció hasta su muerte, en la misma ciudad, en 1881.[3]

El pensamiento de Diez de Sollano, está contenido en documentos alusivos a hechos académicos, principalmente en forma de discursos y en prólogos, unos y otros, sobre cuestiones filosóficas y científicas. Y en lo tocante a cuestiones religiosas, su pensamiento lo expuso, lo mismo en sermones, que en sus variadísimas cartas pastorales.

Un hecho en la vida de Diez de Sollano, de gran significación en la vida cultural de México en el siglo XIX, fue la clausura de la Universidad, que ocurrió durante su rectorado. Ya el solo hecho en sí constituyó una seria agresión al espíritu filosófico y cristiano; pero tal hecho se asoció a otro, no menos indigno: a principios del año de 1861, el Secretario de Justicia e Instrucción Pública, en el Gabinete del Interino Presidente Constitucional Benito Juárez, don Ignacio Ramírez (el señor de la magia negra), en un escrito por demás carente de atención y cortesía, ordena al Rector de la Universidad que, no reconociéndose legal el funcionamiento de ésta, debe entregar el local y todas sus pertenencias; y sobre todo la biblioteca... El mismo destino habían tenido las bibliotecas de los conventos e iglesias, para integrar el fondo de la recién creada Biblioteca Nacional; así que los libros que contenían las ideas que condenaba el liberalismo, eran las fuentes de lectura que se ofrecerían a los jóvenes por formarse bajo

---

[3] *Cfr.*, José de J. Diez de Sollano y Dávalos, *Estudios escogidos*, Prólogo y selección de Oswaldo Robles, México, U.N.A.M., 1943, Bibl. Est. Univ. Número 48.

la nueva ideología. Más bien se trató, como opina Vasconcelos, de un nuevo hecho, ocurrido en lo que llama "el siglo del saqueo".

4. La universidad

La Universidad constituye el pináculo de todos los sistemas educativos del mundo. Desde su creación, en la Edad Media, se le dio ese nombre, en reconocimiento al hecho de que significaba el centro de cultivo de todo el saber universal, mismo que tenía como centro de gravedad, el saber filosófico, así como la difusión y el incremento de éste. Las Universidades europeas, fueron creadas como asociaciones de profesores y alumnos, auspiciadas por las autoridades (los Monarcas o el Papa, o ambos, si era el caso). Y fue en España, donde se dieron las de mayor prestigio (las de Alcalá de Henares y de Salamanca).

Bajo ese criterio, y como testimonio de la capacidad de los naturales, mestizos y criollos de la Nueva España, sus autoridades civiles y religiosas gestionaron el establecimiento en México de esa Institución, apenas treinta años después de la conquista. Y tales gestiones fructificaron, lográndose en 1551, la cédula real que ordenaba su creación, y en 1555 la bula papal que confirmaba dicha creación y reconocía su funcionamiento. De ahí el nombre que tomó la naciente institución, de Real y Pontificia Universidad de México, la cual tuvo como modelo y antecedente a la de Salamanca.

Durante todo el tiempo que perduró el régimen colonial, la Universidad de México tuvo una existencia constante, y coronada con su prestigio. Y como era natural, al consumarse la Independencia, dejó se considerársele Real, para designarla Nacional, conservando el carácter de Pontificia.

La Nacional y Pontificia Universidad de México, cuna del pensamiento de los grandes hombres, así ideólogos como políticos, sufrió como ninguna otra institución los avatares del tiempo. Las luchas entre conservadores y liberales, repercutieron en su existencia y funcionamiento.

Ya en 1833, bajo el gobierno de Gómez Farías, con el doctor Mora como Secretario de Justicia, fue declarada inútil, irreformable, y por tanto suprimida. Pero el descalabro sufrido por el Partido Liberal, hizo que un año después, en 1834, la Universidad fuera restablecida, con beneplácito de los viejos maestros.

En 1843, bajo el gobierno de Santa Anna, su Secretario de Justicia, Manuel Baranda, tratando de imitar a Gómez Farías, pese a su ideología conservadora, no logró suprimir la Universidad; pero en cambio, eliminó la obligación de asistir a ella para obtener los títulos profesionales.

En 1857, el Presidente Ignacio Comonfort, teniendo como Secretario de Justicia a Antonio García, volvió a suprimirla. Pero cuando en 1858 recuperó el poder el Partido Conservador, el Presidente Félix María Zuloaga volvió a reabrirlo, siendo Secretario de Justicia Manuel Larráinzar.

Una nueva extinción de la Universidad fue decretada por el Presidente Juárez, en 1861, siendo Secretario de Justicia e Instrucción Pública Ignacio Ramírez. Nuevamente restablecida, durante la Intervención Francesa, volvió a ser clausurada, en definitiva, por orden del Emperador Maximiliano en 1865, siendo Ministro de Instrucción Pública y Cultos, Manuel Siliceo.

En suma, la Universidad fue suprimida, en el siglo XIX, sucesivamente, en 1833, 1857, 1861 y 1865.

Finalmente, en 1910, y en las postrimerías del gobierno de Porfirio Díaz, siendo Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes don Justo Sierra, se reabrió la Universidad Nacional de México, bajo un nuevo modelo y con una nueva estructura, como legado cultural del régimen porfirista. Posteriormente, Vasconcelos le dio el escudo y el lema. En 1929 se le otorgó la autonomía; en 1945 se promulgó su Ley Orgánica, y en 1954 se trasladaron sus instalaciones a la Ciudad Universitaria, en donde inició su historia actual.[4]

[4] *Cfr.*, Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Porrúa, 1981.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL POSITIVISMO

SUMARIO: 1. La reconstrucción nacional. 2. El positivismo. 3. Gabino Barreda. 4. Los positivistas mexicanos. 5. Los "científicos". 6. Justo Sierra.

1. LA RECONSTRUCCIÓN NACIONAL

La lucha entre conservadores y liberales, concluyó con el definitivo triunfo de éstos, luego de la desaparición de Imperio de Maximiliano. Este hecho hizo ver a los conservadores que el rumbo del país sería en el sentido republicano y laico, y, según la convicción de los más relevantes miembros del partido derrotado, por el bien del país, se alejaron del ámbito político, para actuar como simples ciudadanos, ocupados en sus negocios particulares, y como practicantes de su religión.

"Como sucede al término de las guerras civiles, el partido vencedor tomó medidas para quitar toda influencia a la facción vencida. El gobierno anunció que se consideraban traidores quienes hubieran sido soldados, empleados o funcionarios del gobierno imperial, y todos aquellos que sirvieron o auxiliaron directa o indirectamente a la causa de la intervención.

"Hacia 1867, la Iglesia en México había perdido, por disposición de las leyes de Reforma, la mayor parte de sus bienes inmuebles, sus establecimientos educativos y de beneficencia, los cuales pasaron a manos del Estado, y muchos conventos. Las órdenes monásticas se habían suprimido. El arzobispo de México y el de Michoacán estaban desterrados, y muchos obispos vivían escondidos. Al triunfo del partido liberal, la Iglesia estaba desorganizada y pobre.

"El partido conservador se había disuelto. Los que habían sido sus miembros eran tratados como traidores. Varios de ellos estuvie-

ron en prisión, y sufrieron la confiscación de buena parte de sus bienes. Otros estaban exiliados; y todos los que habían ayudado al imperio, perdieron sus derechos políticos."

"El gobierno de Juárez fue rehabilitando poco a poco a los personajes del partido conservador. Permitió que los exiliados regresaran a México, redujo las condenas a quienes estaban presos por motivos políticos, y suavizó las penas de confiscación de bienes. El proceso fue gradual, de manera que en ningún momento Juárez pudo temer que el partido enemigo se reorganizara. Hasta 1870 se decretó la amnistía general, que restituía a los conservadores el goce de sus derechos políticos, aunque con algunas reservas; permitió el regreso de algunos dignatarios eclesiásticos, y suspendió la aplicación de las Leyes de Reforma, dando así oportunidad para que la Iglesia se reorganizara.

"La política pacifista permitió que los vencidos ocuparan un lugar en el nuevo orden de cosas. Los hombres que habían querido que México se organizara como Estado católico, se irían adaptando paulatinamente a un régimen político laico, o, como ellos lo llamaban, ateo.

En términos generales, durante los gobiernos juaristas, la Iglesia se mantuvo al margen de la vida política y pudo trabajar en su reconstrucción. La mayoría de los miembros del partido conservador guardaron una actitud apolítica, y muchos de ellos, desilusionados de la vida pública, la mantendrían el resto de su vida.

"Estos conservadores, alejados de los negocios públicos, pudieron hacer algo por el país, contribuyendo al desarrollo de la cultura. Pero ellos, además de conservadores, eran católicos, y dada la situación de la Iglesia en 1867, bien pronto sintieron el deseo de colaborar en su reconstrucción. Ya en 1868 organizaban una agrupación para el fomento de los intereses religiosos, llamada la Sociedad Católica de México.

"Se puede decir que los católicos conservadores se adaptaron al régimen liberal, guardando tres líneas generales de acción: abstencionismo político, trabajo en favor de obras académicas y educativas, y colaboración en la reorganización de la Iglesia."[1]

Entre tanto, ni el partido liberal triunfante, ni los enemigos de la Iglesia, tenían una actitud expectante y confiada. Una nueva ima-

[1] Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos* (1867-1914), México, U.N.A.M., 1981, págs. 16, 17 y 19.

gen del mundo, y una nueva concepción de la vida social, se cocinaban en el ambiente oficial, y poco a poco maduraba una doctrina que habría de ser adoptada como sustitución de la escolástica y el cristianismo; tal era el positivismo.

El nuncio de tal doctrina en México, fue el médico Gabino Barreda, que había sido discípulo de Augusto Comte en Francia; y a partir de la caída del imperio, se convirtió en el ardiente propagandista y el más grande exponente del positivismo en México.

Barreda y su grupo habían venido trabajando en pro de la doctrina, mucho antes de 1867. La cátedra, la publicación en revistas y periódicos científicos, la conversación, etc., fueron medios eficaces para propalar la doctrina; una doctrina que se oponía de manera resuelta a la filosofía espiritualista y escolástica enseñada en seminarios y planteles superiores, dominados por la Iglesia. Puede decirse que, a la caída del Imperio de Maximiliano, el método y la concepción del mundo positivistas, eran aceptados por muchos hombres de claro talento.

2. El positivismo

El positivismo es una doctrina, cuyo propósito fundamental apunta, ni más ni menos, que a promover una reforma total de la sociedad humana; considera que la ciencia y sus aplicaciones, constituyen el medio más eficaz para realizar tal elevado propósito (saber para prever, prever para actuar). Pero se trata de una verdadera ciencia que, como tal, estudie los hechos reales, y las relaciones permanentes de éstos, esto es, de una ciencia positiva, pues hablar de hechos o causas metafísicas, resulta engañoso.

El fundador de esta doctrina, es el filósofo francés Augusto Comte, cuyo nombre completo era Isidoro Augusto María Francisco Comte y Boyer. Nació en Montpellier en 1798, y murió en París en 1857. Su ascendiente intelectual más importante, fue Claudio Enrique de Rouvroy, Conde de Saint-Simon (1760-1825), creador del socialismo humanitario, del que se separó al considerar maduros su método y sus convicciones. En cambio, es notoria la influencia que Comte ejerció sobre Emilio Littré (1801-1881). Tuvo además, una libre relación ideológica con John Stuart Mill (1806-1873), con Hipólito Taine (1828-1893), y con Theódulo Ribot (1839-1923). De entre las

obras más importantes de Comte, hay que señalar: *Curso de filosofía positiva* (1830), *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), *Tratado de sociología en que se muestra la religión de la humanidad* (1851) y *Catecismo positivista, o sumaria exposición de la religión de la humanidad.*[2]

Pasemos ahora a considerar el contenido esencial del sistema positivista: "En particular, este sistema descansa sobre tres principios: la ley de los tres estados, la clasificación de las ciencias, y la religión de la humanidad.

"*La ley de los tres estados.* Según Comte, la humanidad ha pasado por tres estados sucesivos: primero, el *estado teológico,* durante el cual el hombre se explica los fenómenos por la intervención de agentes sobrenaturales (fetichismo, politeísmo, monoteísmo); luego, el *estado metafísico,* en el que todo se explica por entidades abstractas, como las nociones de sustancia, causalidad, finalidad de la naturaleza, etc.; en fin, el *estado positivo o real,* en donde, mediante la observación de los hechos, de lo positivo (lo puesto o ya hecho), la inteligencia trata de descubrir las leyes.

"Comte afirma que las ideas gobiernan al mundo (intelectualismo) y que la reforma social logrará su objetivo cuando en la lucha se unan, a la filosofía positivista, el proletariado y el movimiento de la emancipación de la mujer. La evolución del saber determina la transformación social a través de los siglos. La sociedad ha evolucionado, conforme al progreso de la ciencia, de un estado sacerdotal de base militar, pasando por una forma de gobierno en que predominan los legistas, a una etapa industrial y positiva.

"*La clasificación de las ciencias* indica tal desarrollo histórico del saber humano: matemática, astronomía, física, química, biología, sociología... Esta jerarquía posee también un orden lógico que va, gradualmente, de la ciencia más abstracta, la matemática, a la más concreta y compleja, la sociología.

"*La religión de la humanidad,* es el culto rendido a los grandes hombres, los muertos ilustres que ocupan el más alto rango en el *Gran Ser,* esto es, la Unidad de todos los hombres (la *Humanidad*). La moral positivista es esencialmente social y altruista; su imperativo exige al hombre vivir para el hombre.

"El rígido intelectualismo positivista se fue suavizando al correr del tiempo. Se llegó a ver que en los grandes hechos históricos inter-

---

[2] *Cfr.,* Augusto Comte, *La filosofía positiva,* Estudio preliminar de Francisco Larroyo, México, Ed. Porrúa, 1979.

viene decisivamente la vida emotiva del hombre. De esta suerte, la divisa del positivismo quedó formulada en estas palabras: el *amor* como principio, el *orden* como base, y el *progreso* como fin.

"Partiendo de estas ideas, Comte construye un sistema de educación. Está persuadido de que la vida de cada hombre reproduce la historia de la humanidad; por donde llega al pensamiento de que la mejor educación dirigida, es aquella que aplica inteligentemente la ley de los tres estados.

"Durante la primera etapa (del nacimiento al final de la infancia), el aprendizaje no tendrá un carácter formal y sistemático; el programa comprenderá lengua y literatura, música, dibujo, idiomas extranjeros. Dichos conocimientos irán elevando al niño de la concepción fetichista del mundo, al politeísmo y monoteísmo.

"Durante la segunda etapa (adolescencia y juventud), se iniciará el estudio formal de las ciencias; primero matemáticas y astronomía, física y química; después biología y sociología; en fin, la moral, designio último de toda educación.

"La tercera etapa comprende la vida social, y en ella la educación religiosa será un principio de acción. Al *Gran Ser* ha de tributársele, primero, un culto privado, en el que el educando llegue a sentirse solidario de sus antepasados y de sus descendientes; después un culto público, con cultos, sacerdotes, y un calendario de fiestas dedicadas a los prohombres de la Humanidad."[3]

3. Gabino Barreda

Gabino Barreda es el patriarca del positivismo en México. Nació en Puebla, el año de 1818. Sus primeros estudios lo realizó en su ciudad natal, y muy joven fue trasladado a la ciudad de México, ingresó al Colegio de San Ildefonso, donde cursó la carrera de derecho. Más tarde pasó al Colegio de Minería, en donde cursó los estudios de química. Hacia 1843, inició los estudios de medicina; pero en el transcurso de ellos, se dio la guerra contra los Estados Unidos, en la que sirvió al Ejército Mexicano, en el cuerpo de sanidad. Al término de la guerra, emigró a Francia, residiendo en París de 1847 a 1851, donde encontró la enseñanza y la inspiración a la medida de sus

[3] Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Ed. Porrúa, 1983, págs. 281 a 283.

inquietudes intelectuales, en la doctrina del positivismo, que aprendió directamente de labios de su autor, el filósofo Augusto Comte, asistiendo al curso que impartió éste, sobre "Filosofía de la historia general de la humanidad", el año de 1849. En 1851 regresó a la patria, se recibió de médico, y se hizo cargo de diversas cátedras en la Escuela de Medicina. En 1863 se trasladó a Guanajuato, como repudio al gobierno imperial que presidía Maximiliano, y allí ejerció la medicina. El año de 1867, al triunfo de la República, pasó a la capital, donde el gobierno de Juárez lo convocó a participar en la reforma de la educación, de la que se derivó, al año siguiente, la creación de la Escuela Nacional Preparatoria, organizada con apego riguroso a la doctrina positivista, institución que el propio Barreda dirigió durante diez años, pese a que se dieron muchas reformas al plan original. El 1878, el maestro fue comisionado como Ministro Plenipotenciario en Alemania, permaneciendo en este país, hasta su regreso a México, donde murió el año de 1881.[4]

El positivismo de Barreda, que dio sustento al plan de estudios que se implantó en la Escuela Nacional Preparatoria, era rigurosamente cientificista. Esta convicción animaba toda la actuación de Barreda, aun fuera de su institución, y prueba de ello, fue la creación, por él mismo, de la célebre *Asociación Metodófila Gabino Barreda*, el año de 1877. Se trataba de una asociación de estudiosos de las ciencias naturales, en la que periódicamente se sometería a consideración el estudio de alguno de sus miembros, relativo a cuestiones de interés nacional en cuanto a la ciencia, o biográficas de algunos bienhechores de la humanidad, permitiéndose, por supuesto, la concurrencia a las sesiones, de personas ajenas a la asociación.

La asociación logró congregar a los hombres de la época más sobresalientes por su talento y su labor científica. Baste mencionar a los iniciadores: Presidente: Gabino Barreda, Primer Secretario: Luis E. Ruíz, Segundo Secretario: Manuel Gómez Portugal, Prosecretario: Manuel M. Flores, Adrián Segura, Andrés Aldasoro, Andrés Almaráz, Salvador Castellot, Alberto Escobar, Carlos Esparza, Ángel Gaviño, Regino González, Luis Herrera, Miguel Macedo, Demetrio Molinar, Daniel Muñoz, Pedro Mercado, Pedro Noriega, Carlos Orozco, Porfirio

[4] *Cfr.*, Alfonso Noriega, *Vida y obra del doctor Gabino Barreda*, México, Lib. De Manuel Porrúa, 1969.

Parra, Manuel Ramos, Joaquín Rivero, Joaquín Robles, Bernardo Sánchez, Aurelio Valdivieso, Eduardo Vargas, Agustín Vergara...[5]

No fue Gabino Barreda un escritor prolífico, que hubiera dado a su pensamiento y a sus enseñanzas, un campo amplio mediante la difusión de obras. Sus escritos son tratamientos específicos de asuntos particulares, en forma de discursos, de cartas o de artículos. Pero lo característico en todos, es la congruencia de su opinión, enmarcada siempre dentro del esquema del positivismo de Comte.

Sin embargo, Barreda no limitó su reflexión filosófica al campo de las ciencias, y a la búsqueda de la mejor educación para el pueblo de México. Formado en el rigor metódico que impone el positivismo, penetró y laboró en el intrincado campo de la filosofía de la historia. Y encontró que, para conocer la historia y entenderla, para hacerla e interpretarla, es necesario haber vivido las circunstancias de una época determinada, y en un país determinado. "Sólo a condición de haber convivido las inquietudes de un pueblo, será posible al estudioso penetrar sus formas culturales singulares. Cuando un hombre ha vivido y se ha inquietado con su pueblo; podemos afirmar de tal individuo, que es apto para pensar y legislar con acierto lo nacional-colectivo de su país. Y Gabino Barreda no permanece extraño a semejante correlación. Hombre culto como el que más, se encontró bien pronto arrojado por las circunstancias a la palestra de la vida nacional activa. Las épocas revueltas que vivió su juventud, las atrocidades y las hazañas que contemplaron sus ojos, y, finalmente, la tranquilidad de una paz prometedora, le hicieron aventurar juicios, le llevaron a reflexiones vivaces en torno a los hechos capitales comprendidos en el curso de la historia nacional mexicana. Disciplinado su criterio al positivismo, estima el doctor Barreda que los pueblos, deben aprovecharse de las lecciones que sus frecuentes colisiones sociales les brindan, dado que únicamente bajo este aspecto es posible conceptuar a la historia, en su esfuerzo particular de conocimiento científico. Sólo tras de someter a los rigores de la revisión crítica los hechos simples que alberga en su seno, cabrá la posibilidad científica de la historia. La historia es posible como ciencia, y como tal, queda sujeta a leyes que la dominan; leyes que, además, hacen posi-

[5] Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, págs. 25 y 26.

ble la previsión de los hechos por venir, así como la explicación de los que ya se han producido".[6]

Tal es el antecedente que llevó a Barreda a formular su ajuste de la historia de México a las "ley de los tres estados", formulada por Comte para la explicación de la historia universal, y tras ella, a la concepción de la religión de la humanidad. Esto último, que en México no pasó de ser una mera propuesta, sin ninguna consecuencia, no ocurrió en Sudamérica, sobre todo en Brasil, donde tomó una forma concreta, con templos, ritos, calendarios y sacerdotes; eso a lo que el filósofo argentino Alejandro Korn, llamó "positivismo autóctono".

Sin embargo, el pensamiento y la obra de Gabino Barreda, no ha sido objeto de una opinión crítica unánime. A los criterios de reconocimiento y solidaridad sobre el personaje, se enfrentan otros, del todo rechazantes, y nugatorios de crédito. Veamos: "¿Quién fue Barreda? En estos últimos días se han publicado por la prensa mexicana algunos artículos sobre Barreda, de los cuales extractamos lo siguiente: Barreda como filósofo, no tiene gran mérito, porque fue un positivista vulgar y nada más; su trabajo se redujo a repetir servilmente las enseñanzas de Augusto Comte, de quien se dejó fascinar por su palabra sugestiva, suavidad atrayente, y frase clara y concisa. Esto basta para dominar a un espíritu superficial; y de Barreda puede decirse que no fue revelador, inventor, organizador, ni nada, sino eliminador. Todo esto lo ha probado él mismo en sus grandes trabajos por la funesta causa que patrocinaba, y de la cual era tan ardiente defensor, como quien no es capaz de pensar por su cuenta, y cifra su gloria en defender la doctrina que se le ha enseñado, y que no puede elevar a grande altura, por carecer de fuerzas para ello. Cuando Barreda vino a implantar entre nosotros el positivismo, ya este sistema se había desprestigiado en Europa".[7]

4. Los positivistas mexicanos

El fondo político del positivismo pregonado por Barreda, una vez triunfado el republicanismo, fue un elemento decisivo para aglu-

---

[6] Prólogo de José Fuentes Mares, a *Gabino Barreda: Estudios*, México, U.N.A.M., 1941, Bibl. Est. Univ. No. 26, págs. 30 y 31.

[7] José María de Jesús Portugal, *El positivismo. Su historia y sus errores*, Barcelona, Imp. De e. Subirana, 1908, págs. 117 y 118.

tinar en torno de tal doctrina, a una numerosa clientela, ávida de obtener los beneficios del triunfo político, que había costado tantas vidas por la guerra civil, cuya derrota sufrieron los enemigos de Benito Juárez. A porfía se sumaban partidarios, no tanto ideológicos, cuanto sociales, en grupos, clubes y organizaciones pseudocientíficas, que no dudaron en asumir, o al menos ostentarse, como fieles adictos a la doctrina positivista, no tanto por lo científico, cuanto por lo antirreligioso. "Los positivistas mexicanos llegaron a agruparse en la *Sociedad Positivista de México*; y durante catorce años publicaron la *Revista Positiva*, donde, de manera incansable, expresaron su pensamiento. El grupo fue numeroso, y tuvo personalidades relevantes.

"Pero aunque los positivistas mexicanos diferían en ciertos puntos de doctrina, respecto de algunas apreciaciones sobre los problemas nacionales, aceptaron en su conjunto una serie de ideas: los principios mínimos del positivismo mexicano. Hélos aquí:

I. La Humanidad, como un conjunto, es un organismo que vive y crece, aunque formado de órganos separados, a saber, hombres y mujeres que le sirven;

II. Su progreso se ha señalado por las diferentes religiones que han existido desde los tiempos más remotos, hasta nuestros días;

III. Todas han sido buenas y útiles en su época; pero han sido necesariamente invalidadas a medida que han crecido los conocimientos del hombre, y que han surgido nuevas necesidades;

IV. La última, el cristianismo, aunque en algún aspecto inferior a algunas de las más viejas religiones, fue, en el conjunto, superior a ellas, no en la credibilidad de sus asertos, sino en su utilidad personal y social;

V. El crecimiento del conocimiento positivo (o la ciencia), ha desacreditado de tal suerte las doctrina cristianas, que ha llegado la época de su desaparición;

VI. Ninguna religión puede tener en el futuro influjo común, o lo que es lo mismo, alguna utilidad, exceptuando las que se funden en la ciencia;

VII. No hay ninguna demostración de la existencia de Dios, o de la inmortalidad de lo que llaman los cristianos 'el alma'. Por consiguiente, ni afirmamos ni negamos esas doctrinas. Simplemente las hacemos a un lado como fundamento de la religión;

VIII. El ser más grande y más benéfico que conocemos (aunque ni omnipotente ni perfecto), es la humanidad, es decir, el ser forma-

do de todos los que en el pasado, en el presente y el porvenir, han contribuido, están contribuyendo o contribuirán al perfeccionamiento del gran ser a que pertenecen;

IX. A este ser deseamos ofrecer nuestro amor, servicio y veneración. No es Dios, pero ocupa el lugar de Dios. Cada uno puede servirle obrando de acuerdo con la máxima: 'vivir para los demás';

X. En el servicio de la humanidad, hallamos todo lo que era útil en el servicio de Dios;

XI. Las reglas de moral, generalmente aceptadas, se ha supuesto que han sido reveladas y dictadas por Dios. En realidad se llegó a ellas, por la reflexión de los hombres buenos y sabios de todas las edades, que, a no dudar, sinceramente se creían ellos mismos inspirados por Dios;

XII. Aceptamos esas reglas, como el don, no de Dios, sino de la humanidad, y esperamos todavía un perfeccionamiento ulterior y continuo de ellas; y

XIII. La necesidad más inmediata y urgente de nuestro tiempo es la formación de una sociedad religiosa universal fundada en los principios mencionados, en los que los hombres y las mujeres de todas las naciones independientes y políticamente separadas, estén unidos intelectual y moralmente, como lo estuvieron los pueblos del occidente europeo por la Iglesia en la Edad Media. Esa sociedad será un poderoso elemento para los buenos, aun cuando sus adeptos sean solamente una fracción pequeña de la población."[8]

Semejante testimonio de ateísmo, o mejor, de anticristianismo, no fue el credo de la gran mayoría de los funcionarios de los gobiernos juaristas. Entre ellos mismos, incluyendo a los más radicales, existían diferencias de opinión respecto sobre todo, de la enseñanza escolar y de la educación en general. Y la muerte, primero de Juárez y luego de Barreda, señaló el decadente camino hacia la extinción del proyecto de vida positivista. Sin embargo, por razones de conveniencia política, o, si se quiere, de conveniencia personal, y aunque haya sido, más de apariencia que de convicción, el positivismo llegó a tener una vigencia bastante amplia. Así lo hacer ver Samuel Ramos:

"Por algún tiempo Agustín Aragón trató de conservar la tradición del viejo positivismo en las páginas de su *Revista Positiva*, y puede asegurarse que aquella doctrina filosófica mantuvo su preeminencia

[8] Larroyo, *op. cit.*, págs. 283 y 284.

en el espíritu mexicano durante toda la era porfirista. De filiación positivista fue todo el grupo intelectual que en diferentes puestos del gobierno conservó el poder público hasta 1910. El positivismo tuvo enemigos desde que Barreda lo introdujo en México. Fueron éstos, en primer lugar, los miembros del grupo conservador de México, los escritores católicos que veían en la nueva doctrina una amenaza para las creencias religiosas. El positivismo desterró de las escuelas oficiales la enseñanza de la filosofía, que quedó relegada a los seminarios y algunos colegios regenteados por la Iglesia. El valor del positivismo fue abundantemente discutido en los periódicos y revistas de la época y seguramente sus enemigos tuvieron de su parte un numeroso sector católico de la población mexicana. Pero el positivismo no desaparecía, entre otras cosas, porque no se le atacó en su propio terreno, sino más bien en el campo de la política y la religión. Fue necesario esperar hasta el nuevo siglo para encontrar un ataque que llegó esta vez al corazón de la doctrina, porque fue realizado desde el campo de la filosofía."[9]

5. Los "científicos"

Con cierto ascendiente en el positivismo, pero tratando de disimularlo, un grupo de políticos que durante el porfiriato compartían el poder, se hicieron aparecer como "científicos", a la vez que mostraban sus convicciones religiosas, o se declaraban tolerantes de quienes las tuvieran o practicaran. En esa forma, atendían, tanto a los reclamos de los positivistas, por su inclinación a las ciencias, cuanto a la realidad social, que nunca cedió a la presión oficial en cuanto al aspecto religioso de la vida social, que los positivistas trataron de eliminar.

Esta concepción ambigua de los "científicos", respondía sobre todo a intereses políticos, o mejor, a intereses personales de bienestar, pues permanecieron en el poder durante todo el tiempo de la dictadura porfiriana, participando, o no dándose por enterados del carácter fraudulento de las elecciones, con lo que se conservaba la aparente armonía social, se mantenía la paz, y se conservaban los beneficios de los altos puestos burocráticos.

---

[9] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, U.N.A.M., 1943.

Respecto del positivismo, la presencia y la acción de los "científicos", pusieron de relieve que los afanes de una religión de la humanidad, en substitución de la religión cristiana, tan arraigada en el pueblo, sólo estaban en el papel, en los documentos oficiales, sancionados e impulsados por los funcionarios juaristas, pues al desaparecer el jefe, sus empleados buscaron un acomodo dentro de la nueva situación.

Por otra parte, esos "científicos" no provenían en su totalidad de las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria, la que en propia vida de Barreda sufrió tantas modificaciones y mutilaciones a su plan de estudios, que nunca alcanzó los objetivos que se propuso. Bien pueden considerarse como los "priístas de finales del siglo XIX", aferrados al poder, bajo la bandera y la consigna de la ciencia, movimiento que no pudo sobrevivir a la caída de Porfirio Díaz.

Por otra parte, el positivismo como doctrina, desaparecidos también su jefe y sus corifeos, sucumbió ante los embates de una generación de jóvenes, abiertos a corrientes filosóficas más sólidas. El propio Justo Sierra puso en duda los proyectos de Barreda y los alcances del positivismo. Y desde antes de 1910, el Ateneo de la Juventud, preparaba los funerales de la doctrina.[10]

6. Justo Sierra

Justo Sierra Méndez, nació en la ciudad de Campeche, el año de 1848. Seguramente que su instrucción elemental fue esmerada, por razones de calidad de su familia; y en 1861 se trasladó a la ciudad de México. Ya en ella, y tras su ajuste al nuevo ambiente, se inscribió en el Colegio de San Ildefonso, al mismo tiempo que ejercía el periodismo, titulándose de abogado en 1871, y desempeñándose como litigante. En 1877 ingresó como profesor de historia en la Escuela Nacional Preparatoria. En la vida pública ocupó los cargos de Diputado, de Ministro de la Suprema Corte, y de Subsecretario de Instrucción Pública, desde donde inició la proyección de su importante obra, pues en 1905 logró la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, en el que sus proyectos iniciales alcanzaron

[10] El estudio más amplio, completo y penetrante sobre el positivismo mexicano, lo ha realizado Leopoldo Zea. Su obra, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, constituye una fuente documental de primer orden, y un texto indispensable para el estudio de la historia de la filosofía mexicana, de finales del siglo XIX.

una plena realización, con un cabal reconocimiento, incluso internacional. En 1910 creó la Universidad Nacional, que muchos años antes él mismo había proyectado, y que puede considerarse como el punto más alto de sus realizaciones. A la caída del porfirismo, volvió a su cátedra en la Preparatoria, y, nombrado por el nuevo gobierno, Ministro Plenipotenciario de México en España, partió en 1911 a ese país, donde murió el año siguiente.[11]

Justo Sierra no fue un filósofo, en el estricto sentido del término; pero su actitud y sus opiniones, dieron forma a un modelo de ser y de actuar, que a partir de un pensamiento libre y claro, y de la aplicación de un criterio preciso y recto, señaló las bases axiológicas de una actuación sensata y objetiva, así como de una opinión bien fundamentada respecto de las ideas predominantes en su tiempo. Rechazaba la actitud dogmática de los liberales, a quienes consideraba metafísicos, por su obstinación en proclamar algo que sólo estaba en su mente, pero que era muy distinto a lo que mostraba la realidad del país. Por otra parte, respecto del positivismo, la creación mimada del liberalismo, lo señalaba como utópico, por cuanto que sus pretensiones estaban por completo fuera de la realidad nacional. Se trata, pues, como bien dice Claude Dumas,[12] de un liberal conservador, y de un científico burgués. Llegó al ámbito del poder, por su valer propio, reconocido por el régimen porfirista, y no por influencia de los liberales, ni por apoyo de los científicos.

Pero lo que interesa aquí, es su opinión acerca del positivismo dominante en su tiempo, y que trató de cegar y ensordecer las conciencias, imponiendo un dogmático método a la reflexión. En tales circunstancias, Sierra fue un severo crítico del positivismo, como doctrina, y del propio Barreda, como ideólogo de un sistema educativo fallido y estéril.

El reconocimiento unánime que se tiene por don Justo Sierra y por su obra, llevó a la Universidad Nacional Autónoma de México, la obra máxima del maestro, a editar, en 1948, sus *Obras Completas*, en una edición de diecisiete volúmenes, que incluyen valiosos prólogos de Agustín Yánez, Edmundo O'Gorman, José Luis Martínez, Francisco Monterde, Arturo Arnáiz y Freg y Francisco Giner de los Ríos.

---

[11] Prólogo de Antonio Caso a *Justo Sierra: Prosas*, México. U.N.A.M., 1939, Bibl. Est. Univ. No. 10.

[12] Autor de la obra más voluminosa y más penetrante y explicativa de la vida y la obra del pensador más sobresaliente del siglo XIX mexicano, *Justo Sierra, y el México de su tiempo*, Traducción de Carlos Ortega, México, U.N.A.M., 1986.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN EL SIGLO XX

CAPÍTULO PRIMERO

EL SIGLO XX

SUMARIO. 1. La perspectiva histórica. 2. La tradición escolástica. 3. El ocaso del positivismo. 4. Ezequiel A. Chávez.

1. LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

La filosofía mexicana, a finales del siglo XX, vive ya una etapa de normalidad, de regularidad en la vida cultural del país. Esto, a la verdad, no era lo propio a principios del siglo, en donde habrá de rastrearse sus antecedentes inmediatos, entre los que necesariamente cabe señalar dos principales: la tradición escolástica y las últimas manifestaciones del positivismo.

Pero tales antecedentes, que, como de suyo se comprende, son solamente eso, que de ninguna manera el punto de arranque del nuevo quehacer filosófico. Esto, más bien, obedece a otros motivos, también dos, pero que significaron una aportación fecunda al desarrollo filosófico de México. Uno fue la presencia de un grupo de filósofos-maestros españoles, que actuaron y enseñaron con éxito en dicho campo. Y otro, la lectura de obras filosóficas de los grandes pensadores de finales del siglo XIX, traducidas y publicadas en España.

A lo largo del siglo XX, se ha operado un considerable desarrollo de la filosofía mexicana, que ha recorrido, desde un empobrecido tradicionalismo, hasta una abundante creatividad, con características propias.

2. LA TRADICIÓN ESCOLÁSTICA

La filosofía escolástica ha tenido vigencia en México, desde el siglo XVI; fue la primera filosofía europea que llegó al Nuevo Mun-

do, y la que formó las mentes más conspicuas de la época colonial. Y también, la que, desde el movimiento de independencia, ha venido luchando denodadamente, contra todas las corrientes que han ido apareciendo, a veces ajenas, a veces contrarias a ella. En la actualidad, aun vigente, toma las características de un movimiento neoescolástico.

La actividad filosófica, en el ámbito de la dirección escolástica, hacia los finales del siglo XIX, se desarrolló fundamentalmente en los seminarios, cuyos productos, muy a veces incrementados con clérigos formados en seminarios europeos, se hacían presentes en la vida intelectual, y con resultados considerablemente provechosos.

De entre los clérigos que traspasaron el siglo, y con ello su influencia, destacan dos grandes personalidades, ambos obispos, de una alta significación ideológica: fray José de Jesús María Portugal y Serratos y don Emeterio Valverde y Téllez.

Portugal y Serratos, nació en la ciudad de México, el año de 1838. Ingresó a la Orden Franciscana, y se formó en el Colegio de Zapopan; se ordenó sacerdote en Guadalajara, el año de 1888; en 1889 fue nombrado obispo de Sinaloa; en 1899, obispo de Saltillo, y en 1902, obispo de Aguascalientes, donde murió en 1912.

Su obra escrita comprende veintidós volúmenes sobre aspectos religiosos, sobresaliendo, por su contenido filosófico, dos principalmente: *Catecismo filosófico-teológico de religión* (1907) y *El positivismo, su historia y sus errores* (1908).

Valverde y Téllez, nació en Villa del Carbón (Estado de México), el año de 1864. Se formó en el Seminario Conciliar de México, donde se ordenó sacerdote en 1887. Ocupó varios cargos eclesiásticos, y en 1909 fue nombrado obispo de León. La situación por la que atravesaba el país por la Revolución y sus consecuencias, lo obligó a permanecer oculto y fuera de México. Volvió a León en 1927, donde murió en 1948.

Valverde y Téllez actúa de una doble manera como filósofo: es el primer historiador de las ideas en México, y es también un expositor polemista. Entre su obras destacan más las históricas, que se han vuelto obligada fuente de consulta: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896), *Crítica filosófica* (1900) y *Bibliografía filosófica mexicana* (1907).

3. El ocaso del positivismo

El positivismo, doctrina filosófica de base científico-natural y de proyección social, como ya se dijo, nació en Francia a mediados del siglo XIX, creada por Augusto Comte; fue traída a México por Gabino Barreda (1818-1881), quien fue presentado a Comte, en París, por su compatriota Pedro Contreras Elizalde. En torno de esa doctrina se agruparon muchos pensadores y hombres de ciencia y de letras; formados en las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria, constituyeron un grupo cerrado que se autodenominó "los científicos", y que tuvo una gran influencia en el régimen de Porfirio Díaz. El grupo lo capitaneaba, en cierto sentido, don Justo Sierra.

Casi todos trascendieron al siglo XX, en su vida, más que en su pensamiento. Los más sobresalientes, fueron:

Horacio Barreda (1863-1914), hijo del maestro.

Ramón Manterola (1848-1901), que pretendió una postura ecléctica entre el positivismo y la metafísica tradicional.

Manuel Flores (1853-1924), que en 1884 publicó la primera obra pedagógica mexicana: *Elementos de educación*, y en 1900, su *Compendio de Lógica*.

Porfirio Parra (1854-1912), sin duda, el más destacado del grupo, publicó en 1901 su *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, y en 1906, su *Sociología de la Reforma*.

Luis E. Ruíz (1854-1914), que publicó en 1882, su obra *Nociones de lógica*, y en 1900 su muy difundido libro *Tratado elemental de pedagogía*.

Samuel García (1862-1952), quien en 1909, publicó su obra *Nociones de lógica*.

José Terrés (1864-1924), que solamente participó en la docencia.

Agustín Aragón Leyva (1880-1941), que sostuvo la teoría positivista hasta su muerte, siendo testigo de su gradual aniquilamiento, y en 1934 publicó su libro *La ciencia como drama*.

4. Ezequiel A. Chávez

Ezequiel Adeodato Chávez Lavista, nació en Aguascalientes, el año de 1868. Participó dentro del positivismo mexicano, bien que

con un carácter heterodoxo, pues más que del positivismo comtiano, era cultivador de un empirismo moderado. Por esa razón, tradujo, para usarse como manuales escolares, las obras clásicas de esta corriente: *Resumen de lógica*, de John Stuart Mill (1896), *Principios de moral*, de Herbert Spencer (1898) y *Elementos de psicología*, de Edward Bradford Titchener (1902). Hacia 1928, publicó su *Ensayo de psicología de la adolescencia*, primera obra en México sobre tan importante materia; y en 1931, *Psicología de sor Juana*, también primer trabajo sobre el personaje.

Polígrafo legítimo, Chávez fue historiador, psicólogo, pedagogo, maestro y político de la educación. Mucho más tarde se apartó de las concepciones empiristas, dando un vuelco radical a sus concepciones; en 1935 publicó su libro *Dios, el universo y la libertad*, y en 1945, *De dónde venimos y a dónde vamos*, en que postula un ferviente cristianismo. Murió en la ciudad de México, en 1946.

CAPÍTULO SEGUNDO

NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA ACTUAL

SUMARIO: 1. El Ateneo de la Juventud. 2. José Vasconcelos. 3. Antonio Caso.

1. EL ATENEO DE LA JUVENTUD

Al finalizar el siglo XIX, solamente la filosofía positivista gozaba de una situación académica legal en las instituciones educativas oficiales del país. En la Escuela Nacional Preparatoria, y en las demás escuelas profesionales dependientes del Estado, el positivismo se erigía hegemónico en la vida intelectual del país.

Pero a principios del siglo XX, empieza a destacarse en el ambiente cultural del país, un pequeño grupo de jóvenes, que se revela contra la opresión filosófica ejercida por el positivismo, y se da a la lectura y comentario, precisamente de los libros proscritos por el positivismo. Y no sólo la lectura y la meditación de esos autores, sino que sus opiniones las expusieron al público culto, en conferencias. Semejante grupo se autodenominó Ateneo de la Juventud.

De los pequeños e informales cenáculos, en que se leía y se comentaba, lo mismo a los clásicos que a los modernos, se pasó a las conferencias impartidas ante público, de estudiantes, profesionistas, y gente adicta a la cultura. El Ateneo de la Juventud, se fundó el 28 de octubre de 1909.

Los miembros del Ateneo de la Juventud, según el listado definitivo que formuló José Vasconcelos, fueron los siguientes: Alfonso Reyes, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, Enrique González Martínez, Rafael López, Roberto Argüelles Brindas, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Rafael Médiz Bolio, Rafael Cabrera, Alfonso Cravioto, Jesús Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera,

Roberto Montenegro, Alfredo Ramos Martínez, Manuel M. Ponce, Julián Carrillo, Carlos González Peña, Isidro Fabela, Manuel de la Parra, Mariano Silva y Aceves, Federico Mariscal, y el propio Vasconcelos.[1]

Como quiera que haya sido, Vasconcelos fue el eje y el motor del grupo de los ateneístas. Fundado oficialmente el Ateneo de la Juventud, año de 1909, trató de ampliar el ámbito de su acción cultural, y en 1912 se transformó en Ateneo de México, de donde nació, al dar a sus actividades una orientación humanista, a favor del pueblo, la Universidad Popular Mexicana, que iba a ofrecer al pueblo en sus talleres y centros de trabajo, aquellos conocimientos indispensables para todos, a quienes no podían asistir a las escuelas. Seguramente que del grupo de ateneístas, no todos permanecieron en la ciudad de México, por múltiples razones, pero se mantenían unidos, vinculados entre sí por lazos de amistad, de recuerdo y de amor a México. Hacia 1920, se reunieron varios de ellos en torno a la Universidad Nacional y la Secretaría de Educación. Y finalmente, en 1929, ante el triunfo que se le negó a Vasconcelos a la presidencia de la República, el grupo se desintegró.[2]

2. José Vasconcelos

José Vasconcelos Calderón, nació en Oaxaca, el año de 1882, y murió en la ciudad de México, en 1959. Encarnó, entre 1906 y 1929, las inquietudes juveniles de los mexicanos, que aspiraban a una elevación del nivel cultural del pueblo, a un cultivo de las letras, las artes y el pensamiento. Se trata de un político, que se mueve por los lineamientos de su pensar filosófico. "Expresidente del Ateneo de la Juventud, artífice del Ateneo de México, cofundador de la Universidad Popular Mexicana, exrector de la Universidad Nacional de México, primer titular de la obregonista Secretaría de Educación Pública, aspira alzarse con la Presidencia de la República. ¿Bajo qué tremolantes pendones? Podemos adelantarlo: maderismo en la política, ateneísmo en la cultura... Así pues, de la Revista *Savia Moderna*, a la Revista

[1] *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, prólogo, notas y recopilación de Juan Hernández Luna, México, U.N.A.M., 1984.

[2] *Cfr.* José Rojas Garcidueñas, *El Ateneo de la Juventud, y la Revolución Mexicana*, México, Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1979.

Contemporáneos, quizá debamos hablar de nuestro ateneísmo como la señal secreta, la dimensión, la revuelta cultural de la Revolución Mexicana."[3]

El pensar filosófico de Vasconcelos, es creación propia, y se yergue como la forma superior de su obra, que comprendió el ensayo, la novela, el periodismo, la historia y la filosofía. Es un filósofo constructivista; no le preocupa tanto el ser del mundo, cuanto el destino del hombre; es algo así como un profeta de América. "En las entrañas de América —dice— se está gestando la nueva raza, de acuerdo con la ley de los tres estados sociales: el estado material o estético; en el primero impera la violencia, en el segundo la razón es el instrumento de la acción, y en el tercero opera la ley del gusto, de las emociones, de la belleza y de la alegría."[4]

Vasconcelos postula un monismo estético; según él, el conocimiento es síntesis que coordina elementos y modos heterogéneos de aprehensión; emocionales, intelectuales y místicos. El ser es un devenir cíclico, circunscrito por dos momentos absolutos: el del primer principio y el del fin último, manifestados en cada instante del devenir. La verdad se manifiesta en el juicio estético; por eso la filosofía debe ser un sistema unitario, que no es *logos* sino armonía, síntesis estética y armoniosa de los distintos: ritmo, melodía, armonía y contrapunto, son las categorías de la belleza del ser.[5]

Piensa Vasconcelos que hay tres modos de darse la existencia: como realidad perceptiva a los sentidos y cognoscible por la mente humana (objeto de la metafísica); como acción (que estudia la ética); y como manifestación de una serie de afinidades con lo absoluto (que implica la formación de una filosofía integral (estética). En suma, Vasconcelos sostiene un pluralismo polifónicamente armonizado, que exalta el sentimiento gozoso de la vida, el himno a la juventud, la sintonía de la edad madura, y la letanía de la vejez.

La filosofía de Vasconcelos integra un sistema congruente, formulado en un desarrollo gradual y oportuno. Así lo hace ver en el prólogo de su obra *Todología* (1952): "A la Amada de toda mi vida: la eterna Sofía, la Santa Sabiduría, dedico estas páginas que registran

---

[3] Fernando Curiel, *La Revuelta, Interpretación del Ateneo de la Juventud* (1906-1929), México, U.N.A.M., 1998, págs. 36 y 37.

[4] José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1988.

[5] Una visión general y congruente de la filosofía de Vasconcelos, la ofrece Agustín Basave: *La filosofía de Vasconcelos*, México, Editorial Diana, 1975.

las conclusiones finales de mi experiencia... Cronológicamente, y también por natural secuencia, es este volumen el término de una escala que comienza en mi *Pitágoras* (1916), se continúa en *Monismo estético* (1917), la *Metafísica* (1929) y la *Ética* (1931), adopta configuración en la *Estética* (1935), y descubre su método en la *Lógica Orgánica* (1945)... Una visión del universo que comienza en la onda magnética y termina en la Trinidad que definió San Pablo, eso es lo que procura captar el presente libro..."[6]

La obra escrita de Vasconcelos es abundante. Comprende libros sobre muy diversos asuntos: históricos, autobiográficos, de ensayo, pedagógicos y filosóficos. De estos últimos, hay que mencionar los siguientes: *Pitágoras* (1916), *El monismo estético* (1917), *Estudios Indostánicos* (1920), *Tratado de Metafísica* (1929), *Ética* (1931), *Estética* (1935), *Tratado de Filosofía* (1936), *Historia del pensamiento filosófico* (1937), *Lógica orgánica* (1945), *Todología, filosofía de la coordinación* (1952).[7]

3. Antonio Caso

Antonio Caso (1883–1946), nació y murió en la ciudad de México. Representa un sesgo dentro de la filosofía en México, al nacer con él, la filosofía profesional, superando el poligrafismo de Chávez y de Vasconcelos.

Caso luchó contra el positivismo, pero jamás dejó de reconocer la parte de verdad que existía en tal sistema. Decía que cada una de las grandes filosofías sólo exhibe un fragmento de la verdad total. Pero, ¿con qué criterio se deben seleccionar los filosofemas? Si no todo es erróneo en una doctrina ¿qué principio precisa poner en práctica para la discriminación teorética? Ante tan delicado punto, Caso, razonador ágil, informado del pasado y del presente de las ideas, sensible a toda forma de cultura humana, decide, aplicando un criterio amplio y sintético, en el cual confluyen, entre otros, Kant, Renán, Bergson y Boutroux.

---

[6] Vasconcelos, *Todología* (Filosofía estética), Buenos Aires, Espasa–Calpe, 1952.

[7] Existe una edición monumental de las Obras Completas de José Vasconcelos, realizada por Libreros Unidos Mexicanos, S. de R. L. de C. V., México, 1957. En una rigurosa secuencia cronológica, se presentan todos los libros del maestro, faltando solamente, por las fechas de su aparición, *En el Ocaso de mi vida* (1957), *La Flama (los de arriba en la Revolución, historia y tragedia)* (1959) y *Letanías del atardecer* (1959).

La filosofía es la explicación de la existencia; pero la existencia es compleja, y sobre todo discontinua. La propia existencia humana es heterogénea: es economía y derecho, arte y moral, religión y mística. La existencia como economía prevé para obrar; luego, la acción y la voluntad orientan el conocimiento; aquí rige el menor esfuerzo para el mayor provecho. Pero la existencia es algo más: es desinterés; no todo lo que se hace, es en pos de un provecho (actividad estética). Y es también caridad, porque se busca el bien ajeno (vivencia moral y religiosa). La doctrina de Caso, de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, se construye ajustando sus elementos por la vía de una síntesis no contradictoria, muy diferente de un supuesto eclecticismo.

Caso logra una concepción filosófica propia, bien que conciliando y asociando en orgánica unidad, tesis filosóficas de diversos autores; se trata de una síntesis orgánica que recoge ideas compatibles, todas ellas dentro del progreso universal de la filosofía, y que organiza en un cuerpo de doctrina, una vez fundidas en el crisol de un pensamiento dinámico, dentro de una ruta mental en permanente avance. No es un mosaico con fragmentos de ideas hechas, sino un boceto que, al correr del tiempo, recibe nuevos trazos, al propio tiempo que elimina o desvanece, o que subraya aspectos pretéritos.[8]

La filosofía de Caso recibió el impacto de Husserl, de Scheler y de Heidegger, principalmente. Hay tres grados del ser, dice Caso: la cosa, el individuo y la persona... Cosa es el ser sin unidad; si se rompe una cosa, nada se ha perdido en ella; las cosas no tienen vida, por eso pueden ser divididas, sin cambiar su naturaleza intrínseca... el ser dotado de vida se llama individuo, lo que no puede dividirse; entre los individuos dotados de vida hay también diferentes grados de elevación de la potencia vital: los vegetales y los animales... Sobre lo biológico, el hombre se eleva a la categoría de persona; la persona se caracteriza por la conciencia de lo ideal, que sólo es posible por la existencia del espíritu, es trato supremo del ser. La persona no sólo es un ente psíquico; se define, además, por su naturaleza espiritual, capaz de realizar valores, de crear nuevas formas de vida...

La copiosa obra escrita de Caso, desarrollada durante cerca de cuarenta años, puede ordenarse así: *La filosofía de la intuición* (1914),

---

[8] Una exposición sumaria de la obra filosófica de Caso, la ofrece Rosa Krauze de Kolteniux: *La filosofía de Antonio Caso*, México, U.N.A.M., 1961.

Problemas filosóficos (1915), *Filosofía y doctrinas morales* (1915), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916), *La filosofía francesa contemporánea* (1917), *Discursos a la nación mexicana* (1922), *El concepto de la historia universal* (1923), *Ensayos críticos y polémicos* (1923), *Doctrinas e ideas* (1924), *El problema de México y la ideología nacional* (1924), *Principios de estética* (1925), *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926), *Sociología genética y sistemática* (1927), *El acto ideatorio* (1934), *Nuevos discursos a la Nación Mexicana* (1934), *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (1936), *Meyerson y la física moderna* (1938), *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), *Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología* (1941), *México, apuntamientos de cultura patria* (1941), *El peligro del hombre* (1942), *Filósofos y moralistas franceses* (1943).[9]

[9] En el primer aniversario de la muerte del maestro Caso, sus discípulos evocaron, cada uno, lo que consideraron más relevante de su doctrina. Con esos trabajos se integró la obra *Homenaje a Antonio Caso*, publicada por el entonces Centro de Estudios Filosóficos de la U.N.A.M., Editorial Stylo, México, 1947.

Más tarde, toda la obra de Caso ha sido publicada por la U.N.A.M., en una edición que comprende doce volúmenes, entre 1971 y 1985, cuidadosamente compilada y coordinada por la doctora Rosa Krauze de Kolteniuk.

CAPÍTULO TERCERO

LA ESCUELA DE CASO

SUMARIO: 1. Los primeros discípulos de Caso. 2. Samuel Ramos. 3. José Romano Muñoz. 4. Vicente Lombardo Toledano. 5. Miguel Ángel Cevallos. 6. Paula Gómez Alonso. 7. Adalberto García de Mendoza. 8. Adolfo Menéndez Samará. 9. La segunda generación casiana. 10. Oswaldo Robles. 11. Eduardo García Máynez. 12. Antonio Gómez Robledo.

1. LOS PRIMEROS DISCÍPULOS DE CASO

La actividad intelectual de Antonio Caso, representa una trayectoria, invariable y sostenida, en el cultivo de la filosofía; su estudio, su difusión y su creación propia, ocuparon casi la totalidad de su vida activa. Desde las conferencias en el Ateneo de la Juventud, en 1909, hasta su muerte en 1946, su labor fecunda tuvo como escenario la Universidad Nacional, así en la Escuela Nacional Preparatoria, en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, y en la Escuela Nacional de Altos Estudios (después Facultad de Filosofía y Letras). Prácticamente todos los universitarios, y sobre todo los que se formaron en profesiones humanísticas, fueron escuchantes del maestro.

En ese sentido, es una verdadera legión de intelectuales, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, que asistieron a las aulas y a las conferencias del maestro Caso. Y dentro de ellos, naturalmente que ocupan lugar aparte los que lo siguieron más de cerca y por más tiempo, en las clases o en las sesiones de conferencias o de polémica, y que constituyen la primera generación de filósofos mexicanos, formados en México.

Pueden señalarse, como los primeros discípulos de Caso, en el ámbito de la filosofía, a los siguientes, que, justo es decirlo, no in-

tegraron una sola escuela, o un grupo homogéneo, sino que, a influjo del maestro, discurrieron por diversos senderos, vertebrados, en común, por la inquietud filosófica.

La primera generación de filósofos mexicanos, formados por Caso, la integraron: Samuel Ramos, José Romano Muñoz, Vicente Lombardo Toledano, Miguel Ángel Cevallos, Paula Gómez Alonso, Adalberto García de Mendoza, y Adolfo Menéndez Samará. Todos se proyectaron en la docencia, antes de asomarse a otros campos, y aportaron los productos de su pensamiento, en obras personales. Consideremos, al menos brevemente, a cada uno de ellos.

2. Samuel Ramos

Sin duda que entre todos, el de más alta significación, sobre todo para el devenir de la filosofía mexicana, ha sido Samuel Ramos. Aquí tenemos lo más sobresaliente de su pensamiento y de su obra.

Samuel Ramos Magaña (1897-1959). Nació en Zitácuaro Mich., y murió en la ciudad de México. El pensamiento de Samuel Ramos; es el primero en plantearse la cuestión de la realidad mexicana como un hecho de existencia; y ésta, manifestada en el ámbito total de la cultura; en pos de la solución a semejante planteamiento, halla la posibilidad de su encuentro en los fundamentos circunstancialitas de la doctrina de Ortega y Gasset (yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, tampoco me salvo yo). Fruto de ese propósito es su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), en este libro se intenta, por vez primera, explorar por vía filosófica, la historia de México, a la vez que aclarar los rasgos específicos de su realidad presente, con lo que pudiera construirse una especie de caracterología del mexicano y de su cultura.

El autor consideraba indispensable esta investigación previa, para fundar sobre datos positivos los ideales de la futura vida mexicana. Consideraba, con ello, que la obra más urgente de la cultura mexicana, era la plena realización del hombre, la cabal integración de una personalidad mexicana, así que la cultura del presente en México, debe tener ante todo un sentimiento humanista; y para explicar filosóficamente este concepto de humanismo, reunió su pensamiento y lo expuso en otro libro: *Hacia un nuevo humanismo* (1940).

También cultivó Ramos la historia de la filosofía, y dentro de ella, sistemáticamente la estética; lo mismo en la cátedra, que en estudios específicos, esta última disciplina ocupó en su trabajo un lugar muy importante; así lo demuestra otra obra suya: *Filosofía de la vida artística* (1953) y varios ensayos alusivos, recogidas en la obra *Estudios de estética* (1963).

Además de los libros ya citados, es preciso mencionar estos otros tres: *Más allá de la moral de Kant* (1938), *Veinte años de educación en México* (1941) y su afamada *Historia de la filosofía en México* (1943).

El papel de Ramos en la filosofía mexicana del siglo XX es muy sobresaliente. Investigó sistemáticamente el desarrollo histórico de la filosofía en México, e impulsó la comprensión del proceso educativo del país, como faena nacional. Hablando del papel tan relevante de este personaje en la vida intelectual del México de los años cincuentas, Rafael Moreno escribía: "Para quienes no tuvimos la fortuna de ser discípulos de Vasconcelos o de Caso, al menos tenemos la satisfacción de haberlo sido de Ramos."[1]

3. José Romano Muñoz

José Romano Muñoz (1893-1967), nació en Zacatecas y murió en la ciudad de México; fue un pensador modesto, cuya obra más bien se desarrolló en la cátedra; impartió clases de Ética en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras, y de sus lecciones, enriquecidas con lecturas de los clásicos, resultó, su primera obra: *El secreto del bien y del mal. (Ética valorativa)* (1938). Posteriormente, influido por la literatura de la época, publicó, con poca claridad y estilo pobre, su segundo libro: *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)* (1953).

---

[1] Muy recomendable resulta aquí la obra de Agustín Basave: Samuel Ramos, Trayectoria filosófica y antología de textos, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965.

La obra escrita de Samuel Ramos, es amplia, y buena parte de ella está diluida en ensayos y artículos. La Universidad Nacional Autónoma de México, ha publicado sus obras completas, en una edición de tres volúmenes, (1975, 1976, 1977); y se tenía programado uno más, que preparaba Rafael Moreno, donde se recogerían trabajos menores, y artículos sueltos.

4. Vicente Lombardo Toledano

Vicente Lombardo Toledano (1894–1968), nació en Teziutlán, Pue., y murió en la ciudad de México; fue, en sus años de juventud, el discípulo más cercano de Caso, y el más fiel, en cuanto a la orientación espiritualista y cristiana, como lo demuestra su libro *Ética (sistema y método para la enseñanza de la moral en las escuelas elementales y profesionales)* (1922). Hacia 1933 inició una carrera política, que lo acercó cada vez más al marxismo; su indiscutible liderazgo del proletariado, le colocó en una actitud extremista, donde siempre se manifestaban su gran talento y la congruencia de sus convicciones.

Ya dentro del marxismo, Lombardo Toledano escribió abundantemente, sobresaliendo tres de sus obras: *Causas de la elevación del espíritu humano* (1960), en que plantea, con sentido humanista, la cuestión del proletariado y de la lucha de clases; *La filosofía y el proletariado* (1962), en que discute cuestiones ideológicas del proletariado con otras corrientes de pensamiento, sobre todo la cristiana; y *Las corrientes filosóficas en la historia de México* (1963), en que por primera vez, y de manera muy abreviada, se plantea el significado histórico de la filosofía mexicana, dentro del esquema de materialismo dialéctico.

5. Miguel Ángel Cevallos

Miguel Ángel Cevallos (1896–1973), nació y murió en la ciudad de México; inició su actividad filosófica, a través de la docencia en la Escuela Nacional Preparatoria. Inicialmente se aproximó al criticismo, sobre todo a través de los primeros neokantianos de México, y formuló un pequeño opúsculo, para auxiliar sus cursos de Lógica: *Ensayo sobre el conocimiento* (1944); su cátedra era más florida que penetrante.

Una actitud nítidamente atea, pero ligada a una concepción esteticista del mundo y de la vida, asume Miguel Ángel Cevallos, espíritu de un fuerte temperamento existencialista, como se revela en su novela autobiográfica *Un hombre perdido en el Universo* (1954). El punto de partida de la cosmovisión de Cevallos, es el hecho acuciante de encontrarse desorientado y perdido en el mundo, mundo

que a su vez es un rincón o perspectiva del universo entero. Ni la ciencia ni la filosofía pueden proporcionar un asidero en este deambular extraviado del hombre. Cevallos es escéptico en ciencia y en filosofía; en la primera, pues la noción de causa no explica nada, ya que solamente ordena los fenómenos en el tiempo; en metafísica, como quiera que el filósofo nunca podrá descubrir la esencia de lo Absoluto, pues el conocimiento humano sólo delata presencia y describe sucesiones y coexistencias. El conocimiento, lo más que puede decirnos es que alguien toca la puerta, pero sin poder decirnos quién toca la puerta del misterio. De ahí que Cevallos vuelva sobre sí mismo, y descubra la estructura de su propio ser. Todos los actos de la conciencia humana tienen como función retener la vida, que por ser vida no puede dejar de estar muriendo, y en esta lucha entre la vida y la muerte se va construyendo nuestro ser, hecho de luz y sombras, de placer y de dolor, de esperanza y desesperación...

El característico estilo de Cevallos, irónico, alusivo, anecdótico, ficticio, pero siempre acertado, se muestra en su original libro *Examen de sujetos* (1947), dedicado a la Escuela Nacional Preparatoria, donde describe la realidad de la institución, con un sentido radicalmente crítico, presentando a sus académicos con nombres irónicos, festivos, burlescos o despectivos, señalándolos como causantes del estado que guardaba la Escuela, y que él se empeñaba en reformar, sin haber logrado nunca su dirección.

6. Paula Gómez Alonso

Paula Gómez Alonso (1896–1972), nació y murió en la ciudad de México; se desempeñó en la docencia de la filosofía, sin representar ningún influjo relevante, ni en su formación, ni en sus proyecciones ideológicas. Acompañó sus clases, con comentarios a tres trabajos suyos: *La filosofía de Sor Juana Inés de la Cruz, Nicolás Maquiavelo,* y *Datos sobre la filosofía Náhuatl*; en los últimos años de su labor profesional, publicó tres pequeñas obras: *Filosofía de la historia y ética* (1955), *La ética en el Siglo XX* (1958) y la postrera: *Historia del pensamiento filosófico en la época del Renacimiento* (1966).

7. Adalberto García de Mendoza

Adalberto García de Mendoza (1901-1965), nació y murió en la ciudad de México; apenas se menciona por su actividad docente, tanto en la Escuela Nacional Preparatoria, cuanto en la Facultad de Filosofía y Letras. Aunque discípulo de Caso en los primeros años de su formación, buena parte de ésta la realizó en Europa, donde seguramente leyó a los clásicos del pensamiento de la época (años veintes). A su regreso, como instrumentos complementarios de su docencia, publicó dos obras, que no tuvieron ni más difusión que la discipular, ni influencia posterior; tales obras fueron: *La dirección racionalista epistemológica en la ontología* (1928) y *Lógica*, obra de texto en la Escuela Nacional Preparatoria de México (2 vols. 1932).

8. Adolfo Menéndez Samará

Adolfo Menéndez Samará (1908–1953), nació en Puebla y murió en la ciudad de México; fue un catedrático ejemplar, pero su obra no rebasó ni siquiera los años de su labor académica, fundamentalmente en la Escuela Nacional Preparatoria. Discípulo de Caso, se acercó al neokantismo, y después al existencialismo católico. Trató de seguir a Ramos, en cuanto a la filosofía del mexicano, y sobre todo a la estética, para concluir en un cierto estado de misticismo. Sus obras más destacadas son: *Iniciación en la filosofía* (1934), *Menester y precisión del ser* (1946), *Esquema de un ideario* (1951).

9. La segunda generación casiana

Es casi exclusivamente por razones cronológicas, que se reconoce a los primeros discípulos de Caso, como personalidades nacidas antes de 1910; se trata fundamentalmente de docentes que efectuaban cursos de filosofía para beneficio de su formación cultural.

Sin embargo, ya consolidada y reconocida la importancia de una formación filosófica integral, se dio lo que puede reconocerse como la segunda promoción de discípulos de Caso; se trata de hombres, no solo nacidos a partir de 1910, sino también de profesionales que, cultivando otra disciplina, hallaron en la filosofía un camino propicio

de progreso cultural, y de apoyo a la propia disciplina. En este pequeño grupo podemos identificar a tres personalidades bien diferentes: Oswaldo Robles, Eduardo García Máynez y Antonio Gómez Robledo, porque sustentan posturas individuales. Otros dos, Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo, sí llegaron a integrar el primer grupo filosófico, unificados bajo el mismo signo, se trata del idealismo crítico, que se considerará más adelante.

10. Oswaldo Robles

Oswaldo Robles Ochoa (1906–1969), nació en Monterrey y murió en la ciudad de México; es el restaurador, dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la filosofía escolástica, que, como él mismo lo decía, representa un neotomismo. Para Robles, las filosofías no son nuevas ni viejas, sino verdaderas o falsas; la verdad o la falsedad, dice, no depende de su vejez, sino de su reductibilidad a la evidencia.

Conforme al tomismo, enseña Robles que la intuición primordial, de lo dado con máxima evidencia, del ser como inteligible, como lo primeramente conocido, y como lo más conocido, como aquello por lo que conocemos todo lo que conocemos, se parte para construir un recio sistema del pensamiento; la inteligencia, después de haber alcanzado el ser como principio inteligible, en el azoro de la contemplación metafísica, recorre los abismos ontológicos; del ser contingente asciende al ser necesario; del ser de la esencia, pasa a considerar el ser de la existencia; del ser de la realidad, pasa a construir el ser del pensamiento; en fin, del ser real, pasa a describir la relación ontológica del deber ser.

Robles habla de un tomismo viviente, pues agrega a la síntesis ideal de las verdades, algunas conclusiones de corrientes filosóficas modernas, como la fenomenología de Husserl, donde descubre cierta analogía con la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Sus obras filosóficas fundamentales son: *Esquema de antropología filosófica* (1942), la *Propedéutica filosófica* (1943).

Hay que reconocer en Robles, además de sus aportaciones a la doctrina tomista en su dimensión moderna, el valor de sus trabajos encaminados al conocimiento y difusión de los filósofos coloniales de México, sobre todo fray Alonso de la Veracruz, que emprendió

desde 1942; pero en 1950 publicó su meritoria obra *Filósofos mexicanos del siglo XVI.*

La obra de Robles, así docente como inquisitiva, reconoció hacia los años cincuenta, un enfoque hacia la psicología, mismo que no se limitó, como era de esperarse, a la psicología racional, sino que, por sus antecedentes en el estudio de la medicina, se asomó a la psicología clínica, y de ahí al psicoanálisis, fundamentando ambas tareas, en la sólida formación filosófica que poseía. Producto de este nuevo cauce de su labor intelectual, son las obras: *Introducción a la psicología científica* (1948), *Freud a distancia* (1951), y *Símbolo y deseo* (1956). Aparte los libros mencionados, la obra de Robles se encuentra diluida, en su gran extensión, en artículos y trabajos publicados en revistas de alta especialización.

11. Eduardo García Máynez

Eduardo García Máynez (1908-1993), nació y murió en la ciudad de México; ha llevado la filosofía al campo del derecho, con muy sólidos resultados; puede considerársele como el más elevado exponente del pensamiento filosófico-jurídico en México. Vinculado a través de la enseñanza de Caso, con la axiología, llevó este criterio a sus cátedras, de Ética y de Derecho, naciendo de ellas, sus dos primeras obras: *Introducción al estudio del derecho,* en 1940, y *Ética, empírica, de bienes, formal y valorativa,* en 1944. Sus reflexiones sobre la esencia del derecho, en estrecha relación con sus lecturas de Ortega y de Hartmann, principalmente, lo llevaron a la formulación de una postura jurídica que luego plasmó en su obra de precisión conceptual: *Los principios de la ontología formal del derecho,* y *su expresión simbólica,* en 1953, y *La definición del derecho; ensayo de perspectivismo jurídico,* en 1960.

Sin embargo, acaso el producto más valioso de su reflexión filosófica jurídica, es su concepción lógica y ontológica del deber jurídico, echando mano de la axiomática, descubriendo una serie de conexiones esenciales de carácter formal entre deber jurídico y derecho subjetivo, por una parte, y por otra, lo jurídicamente permitido, prohibido, ordenado y libre. Luego de advertir la índole apriorística y la validez universal de los principios que enuncian tales conexiones, así como su raíz ontológica, concluyó la posibilidad de una ontología

formal del derecho, que desempeñaría en el mundo jurídico, el mismo papel que en el plano de la filosofía especulativa juega la ontología general, a título de teoría formal del objeto. Con todos estos elementos formuló en 1951, su obra *Introducción a la lógica jurídica*, que sometió a un análisis posterior, cuyo resultado fueron las obras derivadas: *Lógica del juicio jurídico* (1955), *Lógica del concepto jurídico* (1959), y *Lógica del raciocinio jurídico* (1964). Finalmente, concluyó su sistema filosófico, con una obra cumbre, publicada en 1974: *Filosofía del derecho*.[2]

12. Antonio Gómez Robledo

Antonio Gómez Robledo (1908-1994), nació en Guadalajara y murió en la ciudad de México; es un destacado pensador, que ha logrado vincular a la filosofía con el derecho internacional (su actividad profesional), y con el cristianismo (su credo personal). La ruta de sus investigaciones, ha sido oscilante, a tono con las circunstancias de su vida, conservando dos líneas invariables: su convicción cristiana y su conciencia histórica. Libros de señalada importancia, prólogos a obras de renombre y estudios publicados en revistas especializadas, con los testimonios de la gran cultura filosófica de Gómez Robledo, sin duda, un baluarte de la filosofía mexicana de nuestro tiempo.

La formación jurídica original de este autor, y su orientación en el campo internacional, lo llevaron a publicar su primera obra: *Política de Vitoria* (1940), donde ensaya un intento de conjugar la doctrina escolástica con el derecho internacional, cuyo creador es, justamente, Vitoria. Ya con una conciencia americanista, y en el ejercicio de sus funciones diplomáticas, presentó una obra de reconocimiento general: *La Filosofía en Brasil* (1946), que en cierto modo fue una especie de antecedente de otra, ya con plena conciencia de la realidad americana y de la reflexión sobre ella: *Idea y experiencia de América* (1958).

La convicción cristiana de Gómez Robledo ha estado siempre presente, en sus cátedras, en sus opiniones, y en sus obras; y enrique-

[2] Un estudio sobre García Máynez, de reciente aparición, es de Enrique Aguayo, *El pensamiento jurídico filosófico de Eduardo García Máynez*, México, Universidad Lasalle, 2000.

cida con una gran formación histórica y filosófica, lo ha puesto de relieve en su libro *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana* (1942), así como en el prólogo a su traducción de *La experiencia de la concepción católica del mundo,* de Romano Guardini (1957).

Pero en el estricto campo de la filosofía, ha cultivado la ética y la filosofía social, en acuerdo y congruencia con su humanismo jurídico. Así lo hace ver en su libro *Meditación de la justicia* (1963), y en los prólogos a sus traducciones de las *Éticas* y *Política* de Aristóteles (1987 y 1994), a *Tratado de los deberes,* de Cicerón (1948), a *El Príncipe,* de Maquiavelo (1973), y a *Relecciones del Estado, de los indios, y del derecho de la guerra,* de Francisco de Vitoria (1974).

Es de notar la elevada comprensión que Gómez Robledo muestra, tanto de la historia de la filosofía clásica, cuanto del carácter doctrinario y práctico del cristianismo. Obras magistrales de este autor, a lo largo de su producción intelectual, han sido: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957), que se ocupa de la ética aristotélica, pero rebasando considerablemente el empeño acometido, compara el tratamiento que Aristóteles da a algunos temas, con el que les da la escolástica, llegando a la búsqueda de una armonía entre la postura del filósofo griego y el *Evangelio.* En la misma línea se ubica el siguiente libro: *Sócrates y el socratismo* (1966), donde, siguiendo la huella de los discípulos del filósofo griego, y de su influencia en la edad media, llega a comparar la moral socrática con la moral cristiana, para terminar hallando un paralelo entre Jesús y Sócrates. El tercer libro: *Platón; los seis grandes temas de su filosofía* (1974), constituye una novedosa y original tarea de presentar la obra del filósofo, no a través de la exposición y crítica de cada uno de sus *Diálogos,* sino en conjunto, para hacer resaltar el sentido humano, social, de la filosofía platónica, considerando que sus temas básicos, son: la virtud, la doctrina de las ideas, el alma, el amor, la educación y el Estado, y al final, luego de una disquisición compleja, hace ver cómo Platón encuentra en la idea del bien, el nombre dado por él mismo a la divinidad, para expresar de manera enfática, que Dios es para el hombre, aquello hacia lo cual se dirige en amor. Como un complemento, tan erudito como alegórico, de la obra histórico filosófica de Gómez Robledo, aparece la extensa obra *Dante* (1975), en dos volúmenes; en el primero, se explica la completa afinidad entre la actitud moral y la concepción del mundo, que el poeta cristiano por excelencia ofrece a lo largo de sus obras menores, sin haberse planteado

nunca la posibilidad de conflicto entre filosofía y religión; y en el segundo, dedicado a la *Divina comedia*, muestra el sentido moral y alegórico, con que Dante expone el tránsito del hombre, de lo material del cuerpo, a lo ideal del alma, de la servidumbre humana a la libertad plena por el dominio de sí mismo.

La última obra por considerar aquí, y que no podía faltar, por constituir un aporte muy valioso para el estudio de la historia de la filosofía en México, es el trabajo de Gómez Robledo titulado *El magisterio filosófico y jurídico de Fray Alonso de la Veracruz*, publicado en 1984, con ocasión del cuarto centenario de la muerte del filósofo, y que exhibe, por encima de las cualidades personales y misioneras del ilustre religioso, sus elevadas dotes de filósofo, y sus afanes de justicia, que lo han llevado a merecer el reconocimiento de "maestro de toda erudición mexicana", según el veredicto de Menéndez Pelayo.

CAPÍTULO CUARTO

ANARQUISMO Y MATERIALISMO

Sumario: 1. Antecedentes. 2. El socialismo. 3. Narciso Bassols. 4. Elí De Gortari. 5. Adolfo Sánchez Vázquez.

1. ANTECEDENTES

Así como el positivismo fue, en buena medida, la filosofía oficial de la llamada dictadura porfirista, al iniciarse la decadencia de este régimen, se fueron fortaleciendo en México las ideas anarquistas y socialistas, que terminaron por influir en el movimiento revolucionario de 1910.

El anarquismo mexicano de esta época, se inspiró en la tesis de Proudhon, que pide la supresión de la propiedad privada y del gobierno, así como en la de los rusos Bakunin y Kropotkin, lo cual ha de tener efecto lo más posible, y lo más rápidamente posible; sin embargo, este movimiento ideológico tuvo, aquí, una intención práctica.[1]

Lo predicó Ricardo Flores Magón (1873-1922); nació en el Estado de Oaxaca y murió en los Estados Unidos; junto con sus hermanos, Jesús y Enrique, fue un activista del anarquismo, manifestándose en contra del gobierno porfirista, sobre todo a través de la prensa, lo que le ocasionó varios encarcelamientos, y un exilio a los Estados Unidos. Desde ese país continuó su campaña periodística en contra del gobierno establecido, y fue allá también apresado. La actitud idealista de Flores Magón sobre el anarquismo en todas sus implicaciones, lo colocó en situación irreconciliable con todas las formas

[1] Para una información acerca de los antecedentes ideológicos de la Revolución, es muy recomendable la obra de James D. Crockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*. Traducción de María Eunice Barrales, México, S.E.P., 1985.

de gobierno. Permaneció en prisión en los Estados Unidos, hasta su muerte. Los partidos, la prensa y los líderes de izquierda, lo reconocen y proclaman como un héroe del socialismo. Pero su obra teórica, no tuvo mayor significación. La práctica, no existió.[2]

Posteriormente, el anarquismo radical fue pregonado por Juan Francisco Moncaliano, un aventurero político, perseguido en el extranjero por su ideología disolvente, que en México, hacia 1912, logró reunir a un grupo de trabajadores, a los que les propuso fundar la Casa del Obrero, (una institución cultural y educativa). Moncaliano luchó intensamente para que prosperara su idea, y él mismo aleccionó al grupo que inicialmente había reunido, y dispuso todo lo necesario para el funcionamiento de la institución. Arrestado por la policía mexicana y expulsado del país, no pudo ver su obra concluida; empero, tocó en suerte a sus colaboradores inaugurar la citada institución, a la que le dieron el nombre de Casa del Obrero Mundial.

Triunfante la Revolución de 1910, predominó en el gobierno una democracia social, que se opuso cada vez más al anarquismo. En cambio, se fue gestando un movimiento socialista, fortalecido grandemente por la circunstancia de que los grupos obreros organizados, llegaron a tener conciencia de su poder.

2. El socialismo

La situación era favorable para que apareciera en México la filosofía del socialismo marxista; y así fue. Vicente Lombardo Toledano, antiguo discípulo del maestro Caso en su juventud, y por tanto espiritualista cristiano, rompe lanzas a favor del socialismo, aceptando la forma teorética de esta doctrina, y manteniéndose, desde entonces, en esa línea de pensamiento. Bien informado de la dirección ortodoxa (Marx-Engels-Lenin), ha defendido su credo filosófico; pero su gran preocupación es, naturalmente, la reforma social.

En su libro *La filosofía y el proletariado*, ya citado más atrás, resuenan los acentos mesiánicos del marxismo. La socialización de la propiedad ha de lograrse en etapas sucesivas: la primera es la constitución del proletariado en la clase directiva, la segunda, la conquista de la democracia. El proletariado se servirá de su supremacía política

[2] *Antología de Ricardo Flores Magón*, Introducción y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán, México, U.N.A.M., Bibl. Est. Univ. No. 93, 1970.

para arrancar poco a poco el capital a la burguesía, y entregar todos los instrumentos de producción a manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase directora, y para aumentar, cambiar y controlar rápidamente las fuerzas productoras. Una vez desaparecidos los antagonismos de clase en el curso de su desenvolvimiento, y estando concentrada la producción en manos de individuos asociados, entonces perderá el poder público su carácter político. El poder público, propiamente hablando, es el poder organizado de una clase para la opresión de las otras. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, se constituyó fuertemente en clase, si se erige en clase directora, y como tal destruye todas las antiguas relaciones de producción, destruye al mismo tiempo, las condiciones de existencia del antagonismo de las clases; destruye las clases en general y por tanto, su propia denominación como clase.

Como en la época porfirista el positivismo era la doctrina oficial, ahora la concepción materialista del mundo y de la vida ganó intelectuales para su causa; y también se convirtió el marxismo en la filosofía oficial del régimen presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

3. Narciso Bassols

Narciso Bassols (1897-1959), nació en Tenango del Valle, Méx., y murió en la ciudad de México; fue uno de estos políticos adeptos del socialismo científico. Una vez que ocupó el cargo de Secretario de Estado, inició una reforma ideológica de la enseñanza, que condujo a la llamada educación socialista. El debate acerca de la escuela laica, y la propaganda a favor de una orientación precisa y definida de la tarea educativa del Estado, terminaron por cristalizar en un cuerpo de doctrina, y en un proyecto de reforma al artículo 3º constitucional. De inmediato, dichos proyectos no admitieron otra doctrina que la del socialismo científico, con sus postulados de la progresiva socialización de los medios de producción, de la lucha de clases, de la interpretación materialista del mundo, y de la teoría del establecimiento de una dictadura del proletariado, y a decir verdad, en un plano, internacionalista. Por educación socialista se entendía un conjunto de conocimientos y técnicas pedagógicas, encaminadas a promover en el niño y en el joven esta concepción del mundo y de

la vida, a fin de despertar en ellos la conciencia clasista, y laborar así por un régimen económico y político en el poder, y al servicio del proletariado mundial.[3]

En los últimos años, el marxismo ha continuado ganando partidarios. En los círculos académicos destacan Elí de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez, dentro de un grupo de intelectuales, sobre los que ha influido directamente Wenceslao Roces (1897-1992), un transterrado, como maestro, y principalmente como traductor.

4. Elí de Gortari

Elí de Gortari y De Gortari (1918-1990), nació y murió en la ciudad de México; declara que la filosofía tiene tres grupos de problemas: la conceptuación científica del universo, el estudio de los métodos de la ciencia, y la investigación teórica y práctica de la vida humana. A esta problemática, corresponden, respectivamente, las tres disciplinas filosóficas más importantes: cosmología, lógica y antropología.

En su libro *La ciencia de la lógica* (1950), se da a la construcción sistemática de esta disciplina, siguiendo el desarrollo consecuente de las leyes materialistas, en su verificación por los descubrimientos de las ciencias contemporáneas. Luego, busca estructurar dialécticamente a la deducción y a la inducción, para integrarlas como elementos necesarios, aunque insuficientes, dentro de una síntesis superior, mostrando sus productos en *Introducción a la lógica dialéctica* (1957). Y con estos antecedentes, ya dentro de la filosofía de la ciencia, presenta en 1964, su libro *Lógica general.* No obstante, reitera el carácter sistemático del conocimiento, a través de otro libro: *El Método de las ciencias, nociones elementales*, en 1978.

De Gortari también hizo aportaciones al estudio de México, desde el plano de su convicción científica; así lo demuestran sus obras *La ciencia en la Reforma* (1957) y *La ciencia en la historia de México* (1963). No puede dejar de mencionarse un acucioso y amplio

[3] El texto del párrafo principal del artículo 3º constitucional, es este: "La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades, en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto de universo y de la vida social."

estudio que realizó en 1961,[4] sobre *Filosofía de la prehistoria de México*, donde, con una rigurosa aplicación del método del materialismo histórico, rastrea las primeras etapas de los grupos humanos que pulularon por lo que hoy es el territorio mexicano, para explicar su ulterior evolución en culturas locales.

5. Adolfo Sánchez Vázquez

Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez (1915), nació en España y llegó a México en 1939; otro transterrado, ha laborado en los dominios de la filosofía del arte *(Las ideas estéticas de Marx)* (1965). Sánchez Vázquez se aparta, de Jorge Lukács, en la reflexión sobre el arte. Afirma que las interpretaciones de este autor sólo tienen validez para el arte realista, pero no para las producciones de arte abstracto, simbólico, surrealista, etc. Y ha organizado sus ideas acerca del arte y de la filosofía de éste, en un libro que tituló *Invitación a la estética*, publicado en 1992, que sin llegar a integrar un sistema, sí ofrece variadas e interesantes nociones, no sólo dirigidas al ámbito académico, sino a todo público lector.

Marxista consecuente y apasionado, Sánchez Vázquez ha investigado concienzudamente sobre la conducta humana. Su libro *Filosofía de la praxis* (1967), aspira a cobrar conciencia sobre el actuar del hombre, como actividad material que transforma al mundo, y hace de éste un mundo para el hombre. Así entendida la *praxis*, se nos presenta como la categoría central del marxismo, es decir, de la filosofía que se concibe a sí misma, no sólo como interpretación del mundo, sino como guía de su transformación. La teoría de la *praxis* lo lleva a integrar una doctrina filosófica del comportamiento humano. Y así, con un completo equilibrio en las apreciaciones, y una claridad en las relaciones racionales referidas a la actuación práctica, formuló una de las obras que dan sustento a la formación, dentro de la dirección materialista: *Ética*, publicada en 1969. Recientemente ha publicado *Filosofía y circunstancias* (1997), *El mundo de la violencia* (1998) y *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1999).

---

[4] Publicado en *Dianoia*, México, U.N.A.M., 1961.

CAPÍTULO QUINTO

EL IDEALISMO CRÍTICO

SUMARIO: 1. El grupo. 2. Guillermo Héctor Rodríguez. 3. Juan Manuel Terán. 4. Fausto Vallado Berrón. 5. Fausto Terrazas. 6. Francisco Larroyo. 7. Otila Boone. 8. Ángel Rodríguez Cartas. 9. Alfonso Juárez. 10. Ana Mass de Serrano. 11. Alberto Díaz Mora. 12. Miguel Bueno. 13. Celia Garduño. 14. José Manuel Villalpando.

1. EL GRUPO

Dos antiguos discípulos de Antonio Caso: Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo, que después asistieron a las cátedras de Adalberto García de Mendoza, encontraron en la dirección neokantiana, el campo y el camino que satisfacía sus inquietudes filosóficas. El año de 1937 fundaron el "Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica", y el mismo año la *Gaceta de los neokantianos de México*; ambos hechos, eran ajenos a cualquier actividad política; sus miembros trabajaban en forma de seminario académico, y pronto se acogieron al grupo, buen número de discípulos y seguidores.

Los rendimientos teoréticos de los neokantianos, en México, rebasan, con mucho, el mero campo de la difusión de la doctrina, y de la publicación de obras, acerca, y dentro de tal doctrina. Como la mayor parte de ellos ejercían la docencia en las instituciones educativas más importantes, difundieron libros de texto originales, así como traducciones al español, de significativas obras del neocriticismo. Pero seguramente que el rendimiento mayor, en beneficio de la cultura intelectual, ha sido el criterio ideológico formado en las generaciones jóvenes, de universitarios y de maestros, con base en la estructura metódica de la doctrina, hechos que han permitido la adopción

generalizada, de una visión de las ciencias, de la moral, del arte, del derecho, y de la educación, con una sólida base, en congruencia con el método que lleva a su comprensión; este logro, sobre todo, se ha manifestado con una extensión cronológica que ya supera los sesenta años.

Antes de los años treintas, no hubo en México representantes de la corriente filosófica del idealismo crítico o trascendental. Es seguro que varios pensadores mexicanos estaban ya informados de los orígenes y desarrollo de la corriente, pero ésta no contaba con partidarios militantes, por así decirlo. Fue Francisco Larroyo, sin lugar a duda, quien estableció en México esta corriente, y quien trazó su rumbo y promovió su desarrollo; sus primeras cuatro obras, dan testimonio de ello, al delinear los caminos de la nueva comprensión de las tareas del espíritu humano en el ámbito de la cultura: *Los principios de la ética social* (1934), *La filosofía de los valores* (1936), *La lógica de las ciencias* (1938), y *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada* (1941), y sus dos traducciones fundamentales: *El A B C de la filosofía crítica*, de Pablo Natorp (1936), e *Historia general de la filosofía*, de Guillermo Windelband (iniciada en 1937).

Guillermo Héctor Rodríguez es el otro pilar del Neokantismo en México, y su obra ha sido más de polemista y de catedrático. Bajo el signo de Hans Kelsen, ha buscado una aplicación del idealismo crítico, a la sociología, a la política y al derecho. Su círculo de amigos y correligionarios, ha sido más fecundo que el de sus discípulos.

Con todo, sí se ha integrado en México, con sólida reputación, una escuela, o si se prefiere, el cultivo de una dirección ideológica, vertebrada por la aplicación del método crítico en la reflexión, y por la fecunda labor de difusión. Con Rodríguez y Larroyo a la cabeza, no obstante que el primero ha seguido la dirección lógico-epistemológica de la Escuela de Marbugo, representada por Herman Cohen, y el segundo se ha orientado por la dirección axiológica de la Escuela de Baden, encabezada por Guillermo Windelband, tienen en común, la aplicación del método crítico; se integró en torno de ellos un nutrido grupo de pensadores y maestros, grupo del cual han sobresalido: en torno de Rodríguez, Juan Manuel Terán, Fausto Vallado Berrón y Fausto Terrazas, y en torno de Larroyo, Otila Boone, Alfonso Juárez, Ángel Rodríguez Cartas, Ana Mass de Serrano, Alberto Díaz Mora, Miguel Bueno, Celia Garduño y José Manuel Villalpando.

2. Guillermo Héctor Rodríguez

Guillermo Héctor Rodríguez (1910–1988), nació en Jalapa y murió en Veracruz; ha laborado dentro del idealismo crítico en México, principalmente en el ámbito de las disciplinas sociales, a partir del derecho, y de su fundamento, la ética. Así lo hace ver el contenido de sus trabajos: *El ideal de justicia y nuestro derecho positivo* (1934), *Ensayos polémicos sobre la escuela de Marburgo* (1945), *Idealismo crítico y derecho natural* (1948); y sobre todo su libro *Ética y jurisprudencia* (1947).[1]

Dos tareas fundamentales fueron la preocupación de Rodríguez: fundar filosóficamente la política, y fijar los antecedentes históricos del idealismo. Respecto de lo primero, considera que sólo el idealismo crítico es la doctrina de la libertad, y la única filosofía que explica y fundamenta objetiva y cumplidamente los sistemas políticos democráticos, siendo así, la Democracia, la forma de gobierno que en todo y por todo, conviene a la humanidad, en cuanto se le considera la idea de organización social más avanzada. Y en lo que respecta a los antecedentes históricos del idealismo metódico, ha dedicado casi una década al estudio, más o menos exhaustivo de idealismo de Platón.

3. Juan Manuel Terán

Juan Manuel Terán Mata (1917-1992) ejerció la docencia en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras. En 1947 escribió un libro titulado *La idea de la vida en el pensamiento español*, en el que se resumen las ideas de un grupo de pensadores españoles, primero de Unamuno y Ortega y Gasset, y luego de García Bacca y Gaos, pretendiendo mostrar las contradicciones de la llamada metafísica de la razón vital y su relación con el kantismo, para hacer ver que, en definitiva, esa metafísica pretende hacer de la filosofía una concepción del mundo, y no una ciencia estricta.

Otro libro de Terán Mata, es su *Filosofía del derecho* (1952), en el que siguiendo el método trascendental, define el concepto del derecho, a partir de los rasgos comunes de todas las manifestaciones posibles de lo jurídico; así define al derecho como un hecho cultural,

[1] México, Secretaría de Educación Pública, 1947.

de carácter social y normativo, esto es, social y coercitivo. Aunque es evidente la influencia de Recasens, Terán sigue fundamentalmente a Stambler. En lo tocante a hechos políticos y su comprensión, se opone a la tesis del derecho natural; porque el ideal de justicia no tiene un contenido constante de valoración, sino que cambia con las condiciones históricas, y por tanto debe ser manejado como las verdades políticas, que no son simplemente conceptos, sino ideologías.

Un aspecto interesante en el pensamiento de Terán Mata, es su punto de vista sobre el neokantismo en la vida filosófica de México, que expuso en un dialogo con Zea, el año de 1947.[2] Sostiene la eficacia de la filosofía crítica, frente a cualquier clase de irracionalismo, y además, la capacidad del hombre americano para alcanzar el nivel de lo trascendental y universal.

Considera que el historicismo solamente es la expresión de los nacionalismos, que han impedido la unificación de Europa, por lo que resulta lo más inapropiado para los americanos, quienes, por razones históricas están en condiciones de superar sus divisiones, y alcanzar una concepción de carácter continental y universalista.

4. Fausto Vallado Berrón

Fausto Vallado Berrón (1925-1973) trabajó en la Facultad de Derecho; y sus cátedras sobre teoría y filosofía de esta disciplina, estuvieron inspiradas en la filosofía del neocriticismo. En 1961 publicó su libro *Introducción al estudio del derecho*, en el que muestra una clara influencia de Kelsen, y algo menos de Rodríguez; los conceptos aquí contenidos, fueron ampliados y profundizados en su segunda obra filosófico-jurídica: *Teoría general del derecho* (1972). Pero en el intermedio de ambas obras, escribió otra: *Propedéutica filosófica* (1967), en donde plantea los problemas metodológicos del saber filosófico, bajo el signo directo de Rodríguez y de Larroyo, a quienes cita frecuentemente.

5. Fausto Terrazas

Fausto Terrazas Sánchez (1924-1983) fue profesor en la Escuela Nacional Preparatoria, ciertamente, con poca relevancia; es acaso el

[2] *Revista Filosofía y Letras*, No. 25, enero-marzo, 1947.

discípulo de Rodríguez que más cerca ha estado del pensamiento de su maestro. En 1971 publicó su único libro *Filosofía de la educación*, que él mismo lo limita a una introducción al sistema de la filosofía crítica, con pobres resultados, porque sin una experiencia pedagógica sólida, no es posible filosofar sobre la educación, y la explicación del criticismo resulta, tan breve como pobre respecto de las nociones básicas, que siendo casi dogmas en él, no las expone adecuadamente.

6. Francisco Larroyo

Francisco Luna Arroyo (1912-1981), es, sin ningún género de duda, la figura principal del neokantismo mexicano; el que más influencia ha ejercido por la relevancia de sus cargos, como por la abundancia y difusión de su obra. Igual que Rodríguez cultivó como segunda disciplina el derecho, Larroyo se orientó a la pedagogía, con mucho mayor éxito.

Discípulo destacado de Caso, Larroyo concluyó en Alemania sus estudios de filosofía entre 1931 y 1933; y a su regreso, se incorporó a la docencia en las principales instituciones en que impartía filosofía: la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela Nacional de Maestros, la Facultad de Filosofía y Letras, y la Escuela Normal Superior. Su docencia se apoyaba en sus obras, novedosas y bien escritas. Y su labor académica se complementó con los significativos cargos que exitosamente desempeñó, dejando en ellos una fina marca de su pensamiento; en la Secretaría de Educación Pública, fue Director General de Enseñanza Normal; y en la Facultad de Filosofía y Letras fue Director, en dos períodos consecutivos. Esto último, lo llevó a la presidencia del XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México en 1963; y de ahí a la presidencia de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, de 1963 a 1968.

Para Larroyo, la cultura es el objetivo patente de la filosofía, la cual consta de seis disciplinas analíticas, y tres sintéticas. Las primeras son: lógica, ética, estética, erótica, filosofía de la religión y mística; las segundas son: la axiología, la antropología y la filosofía de la historia. El sistema de la filosofía, es abierto, tanto respecto de las disciplinas, como del progreso de éstas.

En cuanto a las disciplinas analíticas se caracterizan así: la lógica investiga los caracteres formales de la ciencia, lo que es en general la

verdad, el conocimiento, los métodos específicos, etc. La ética encuentra su objeto de reflexión en el territorio de la moralidad, ello es, el conjunto de los hechos morales históricamente determinados; y en sus meditaciones, la ética investiga qué es la conducta humana, y qué condiciones deben llenar las instituciones humanas para moralizar al individuo. El arte constituye otro campo de la cultura, y la estética es la ciencia que lo estudia; el propósito de ésta no se identifica con el de la historia del arte, pues no trata de describir y explicar el arte de todos los pueblos y de todos los tiempos, sino de descubrir la ley y los principios que presiden esa multitud de creaciones artísticas, pero para ello, también parte de algo históricamente dado, como lo es, el hecho del arte. Un cuarto ramo de la filosofía de la cultura, acaso el más reciente, es el de la erótica; a tenor de su etimología, esta disciplina hace objeto de su estudio, la esencia y las formas del amor (paterno, filial, fraternal, sexual, incluso divino); los hechos amorosos forman un territorio autónomo de la cultura, y no pueden, como hasta ahora muchos lo han creído, ceder a exigencias morales; el amor no es deber, pues eso sería tan falso como amar por interés; más que voluntad de amar, el amor es emoción, emoción de persona a persona, inclinación y entrega. A continuación vienen los territorios de la religión y de la mística; y la filosofía no puede dejar de someter estos sectores de la cultura a su análisis, y preguntar acerca de su origen y fundamento, así como ponerlas en relación con las otras direcciones capitales de la cultura: ciencia, moralidad, arte, amor, etc.

Por su parte, las disciplinas sintéticas ofrecen estas propiedades: la filosofía de la historia se orienta fundamentalmente a descubrir el sentido de la historia, es decir, a mostrar en qué medida la cultura, digna de ser creada, encuentra su realización en la historia universal; de este modo se comprende que la idea de progreso sea parte de su problemática, así como la crítica y la justificación de los diversos períodos históricos. La antropología filosófica, por su parte, hace materia de su estudio, al hombre en su totalidad, ello es, como persona, objeto de reflexión; esta disciplina no es, a decir verdad, un estudio parcial del hombre, como lo son la antropología física y otras investigaciones antropológicas especiales; contempla al hombre, como creador y portador de la cultura humana en su naturaleza anímico–corporal, y dentro de su lugar en el universo. En fin, la axiología, como rama sintética de la filosofía, medita sobre la esencia, especies,

leyes y formas de realización de los valores, por el hombre, y en el ámbito de la cultura.

La obra escrita de Larroyo, ofrece dos direcciones: la filosófica y la pedagógica; la primera rigurosa y precisa, explica la doctrina, precisa sus postulados, y lleva el método crítico a una reflexión sobre la cultura. La segunda, creativa y novedosa, llena de congruencia teórica, parece ser la de mayor rendimiento, por sus efectos, traducidos en acciones educativas.

Los libros filosóficos de Larroyo, pueden enlistarse así:

Textos y obras doctrinarias: *Los principios de la ética social* (1934), *Filosofía de los valores* (1936), *La lógica de las ciencias* (1938), *Bases para una teoría dinámica de las ciencias* (1941), *Historia de la filosofía en Norteamérica* (1946), *La antropología concreta* (1963), *Psicología integrativa* (1964), *Sistema de la estética* (1966), *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (1968), *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica* (1968), *Introducción a la filosofía de la cultura* (1971), *Filosofía de las matemáticas* (1976).

De crítica y polémica: *Bibliografía general y comentada del socialismo* (1937), *Dos ideas de la filosofía* (con José Gaos, 1940), *El romanticismo filosófico* (crítica a Joaquín Xirau, 1941), *Exposición y crítica del pensamiento espiritualista de nuestro tiempo* (misiva a Francisco Romero, 1941), *El existencialismo, sus fuentes y direcciones* (1951), *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser* (1958), *El positivismo lógico, pro y contra* (1968).

De difusión de filósofos: Aristóteles, Baccon, Besteiro, Comte, Descartes, Hegel, Hessen, Hume, Kant, Leibniz, Messer, Natorp, Platón, Spinoza,[3] así como ponencias presentadas en muy diversos congresos.

Los libros pedagógicos de Larroyo, son los siguientes: *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada* (1941), *Historia general de la pedagogía* (1944), *Historia comparada de la educación en México* (1946), *La ciencia de la educación* (1949), *Vida y profesión del pedagogo* (1955), *Didáctica general* (1955), *Pedagogía de la enseñanza superior* (1959), *Sistema de la filosofía de la educación* (1973), *Diccionario de pedagogía y ciencias afines* (obra póstuma 1982).

---

[3] México, Edit. Porrúa, Col. Sepan Cuantos, números; Aristóteles: 120 y 124; Bacon: 293; Besteiro: 351; Comte: 340; Descartes: 177; Hegel: 187; Hessen: 351; Hums: 325; Kant: 203, 212 y 246; Leibniz: 321; Messer: 351; Natorp: 286; Platón: 13 y 139; Spinoza: 319.

La obra escrita de Larroyo, con ser tan amplia y tan variada, ofrece sin embargo, tres etapas perfectamente diferenciadas: La primera corresponde a las obras iniciales de difusión de la doctrina, y de las primeras polémicas, en donde se manifiesta un estricto rigor metódico, y un lenguaje severo, a veces drástico, todo lo cual le dio una indudable fundamentación a sus textos. La segunda comprende las obras de historia (filosóficas y pedagógicas), y las de difusión de la pedagogía de los valores, o de la cultura, como él mismo la identifica, en donde aparece un lenguaje menos drástico, muy suavizado, y a veces hasta tolerante, para ajustarse a su objetivo plenamente didáctico, dentro de una doctrina educativa abierta y omnicomprensiva. Y la tercera, iniciada a partir de 1964, en que se ofrecen obras inspiradas en la misma dirección ideológica, pero con argumentos más débiles, de ninguna manera combativas, sin gran profundidad, y en un lenguaje que muy poco se parece a las primeras; de esta etapa son, entre otras, los libros de psicología, de estética, de didáctica, de filosofía de la educación, de filosofía de la cultura, y de historia de la filosofía iberoamericana.

7. Otila Boone

Otila Boone, se desempeñó con mucho éxito como catedrática en la Escuela Nacional Preparatoria; fue un activo miembro del Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica, y en 1937 publicó su obra *La idea del Valor, como principio de unificación en la Historia de la Filosofía,* en tono radical y enérgico, que ha constituido un sólido pilar en la integración y difusión de la doctrina axiológica de la cultura.

8. Ángel Rodríguez Cartas

Ángel Rodríguez Cartas, profesor en la Escuela Nacional Preparatoria, dio a la estampa, en 1949, un libro de *Lógica*; sus aportaciones a la doctrina criticista, son más bien de repetición, sin aportar algún elemento significativo; su alumnado fue numeroso.

9. Alfonso Juárez

Alfonso Juárez contrastaba en su persona, su gran preparación con su gran modestia. Eminente y querido profesor en la Escuela Nacional Preparatoria, cultivó el idealismo crítico, y se empeñó por presentar la lógica de Larroyo, de acuerdo con la técnica de la enseñanza programada, logrando un relativo éxito en su labor docente. También colaboró con Larroyo en algunas traducciones del alemán.

10. Ana Mass de Serrano

Ana Mass de Serrano, de procedencia normalista, y con recia formación filosófica, se distinguió como docente en la Escuela Nacional Preparatoria. Las disciplinas filosóficas las explicaba amplia y sistemáticamente, con criterio pedagógico firme, y con resultados óptimos. Dentro de la filosofía de la cultura, dio a la estampa un original trabajo, en 1961: *Ensayo de una erótica, como disciplina filosófica.*

11. Alberto Díaz Mora

Alberto Díaz Mora, también catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria, de la Facultad de Filosofía y Letras, y de la Escuela Normal Superior, fue un apasionado del método crítico; y aunque cultivó la estética y la historia de la filosofía, su obra principal es *Lecciones de lógica*, publicada en 1954.

12. Miguel Bueno

Miguel Bueno González (1923-2000) representa, hoy por hoy, una figura muy relevante de la filosofía, no sólo dentro del neocriticismo sino de toda la filosofía mexicana. El rigor metódico de su amplia y variada obra, la bien fundamentada sistematización de la corriente que sigue, la congruencia en el planteamiento de los problemas cuya solución formula con precisa justificación, la amplitud de información que maneja sobre cada uno de los tópicos que

aborda, y la claridad y elegancia de estilo literario que maneja con soltura, son atributos que dan a sus libros un gran prestigio y un valor extraordinario.

Inició su exitosa labor académica como docente en la Escuela Nacional Preparatoria, y luego en la Facultad de Filosofía y Letras, habiendo en ambas esbozado el esquema de varias de sus obras posteriores. En 1954 fue nombrado Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas, ya asentado éste en la Ciudad Universitaria; y a partir de ahí, se puede considerar el tiempo de su fecunda e ininterrumpida labor.

En el estudio y comprensión de la obra de Miguel Bueno, se cuenta con un elemento insuperable, que no se ha dado en ningún otro filósofo: una autoexposición de sus trabajos, publicada en 1969,[4] en donde se recogen, a manera de informe, todos los elementos de su sistema, se explica la relación entre ellos, y se comprende el desarrollo dado a su publicación. Todos los escritos filosóficos de Bueno están ubicados dentro de dos grandes sectores de la investigación filosófica; el sistemático y el histórico.

Su primer libro se titula *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, publicado en 1956; en él, traza el prospecto general de su sistema, que parte del concepto predominante de la escuela axiológica del criticismo, la cual considera a la filosofía como una teoría de la cultura, afocada a sus valores de realización. Sostiene la tesis de que la única filosofía posible es la filosofía de la cultura, ya que los demás sistemas, o bien se reducen a un momento integrativo de aquélla, o por el contrario, se encuentran fuera del encuadre cultural, y no pueden demostrar plena validez objetiva; no se incluye tampoco a la metafísica, por no encontrar razones lo bastante evidentes para admitirla como disciplina objetivamente válida.

Su segundo libro se titula *Las grandes direcciones de la filosofía*, publicado en 1957, donde considera que el tratamiento de la historia a través de los grandes problemas, ofrece la deseada perspectiva innovadora en este sector de la investigación filosófica; y hace ver que una obra tan documentada como la *Historia general de la filosofía*, de Guillermo Windelband, ha captado esta necesidad, pero su tratamiento incurre en la tradicional costumbre de seccionar a la historia

[4] "Algunas contribuciones en mi trabajo de investigación." En *Diánoia*, Primera parte, 1969, págs. 281-395, Segunda parte, 1970, págs. 293-314, México, U.N.A.M., Fondo de Cultura Económica.

en períodos clásicos, examinando los problemas relevantes y distintivos en cada uno, pero quedando por consiguiente, escindidos de la anterior y posterior evolución diacrónica; por ello, en el citado libro, Bueno presenta las cinco grandes cuestiones que se extienden por toda la historia de la filosofía occidental: la realidad, las ideas, la cultura, la vida y el método.

La retoma del proyecto planteado en el primero de los libros del autor está contenida en la serie de diez volúmenes que llevan el rubro general de *Principios*, y que son: 1. *Principios de filosofía* (1958), 2. *Principios de antropología* (1962), 3. *Principios de lógica* (1959), 4. *Principios de epistemología* (1960), 5. *Principios de estética* (1958), 6. *Principios de ética* (1961), 7. *Principios de psicología* (1969), 8. *Principios de pedagogía*, 9. *Principios de axiología*, y 10. *Principios de historiología filosófica.* (Los tres últimos, no se publicaron por razones económicas).

Esta serie de obras, no constituye una simple colección de libros de divulgación, sino que responde a un plan que comprende dos grandes vertientes: la objetiva y la subjetiva, en las cuales se recoge el temario fundamental que interesa a la filosofía, en la postura axiológica que sustenta su autor. La vertiente objetiva está desarrollada a través de las disciplinas fundamentales: Propedéutica, Lógica, Epistemología, Estética y Ética (1, 3, 4, 5 y 6). La vertiente subjetiva se canaliza a través de la Antropología, La Psicología, la Pedagogía y la Axiología (2, 7, 8 y 9); el último libro de la serie (10), corresponde a la Historia, observada en la problemática de la Filosofía de la historia, o Historiografía, que el autor prefiere llamar Historiología, en la cual se obtiene la síntesis de las vertientes objetiva y subjetiva, producida por medio de la axiología, cuyo dinámico devenir registra la historia.

Y agrega Bueno: "Tal es, en su aspecto fundamental, el sistema que estoy desarrollando, y para el cual, la serie *Principios*, constituye apenas un boceto, que pretendo desarrollar en una nueva serie de *Tratados*, en la medida en que lo permitan el tiempo y las energías."

El tercer libro fundamental en la bibliografía de Miguel Bueno, se llama *Introducción a la antropología formal*, y fue publicado en 1963. "Se trata de un nuevo planteamiento del problema antropológico, que a la fecha se encuentra muy diversificado en virtud de su creciente especialización y el constante desarrollo de sus innumerables trabajos, mas no por ello carece de brumosas confusiones en múltiples y fundamentales conceptos. El principio desenvuelto en este libro

consiste, por su aspecto crítico, en una terminante refutación a la antropología filosófica, concebida a título especulativo, pues la emisión interminable de hipótesis conceptistas carece del necesario fundamento objetivo, y es periclita en nuestro tiempo; cuando poseen dicho fundamento, las ideas antropológicas abrigadas en el filosofar, resultan asimilables en la axiología, la cual es la única, o cuando menos, la máxima disciplina antropológica que puede sostenerse con cierto fundamento en la filosofía moderna. El desarrollo de este propósito inquisitivo tiene lugar mediante un estudio de las relaciones que guarda la antropología con las diversas disciplinas que entablan evidente relación con ella, en virtud de ocuparse asimismo en el estudio del hombre."

El tratamiento escrito de cuestiones filosóficas que nos ofrece Miguel Bueno, no se restringe a meros trabajos sistemáticos; también los hay en diversos modos y sobre diversos asuntos, que no por ello menos documentados. La Facultad de Filosofía y Letras publicó, entre 1958 y 1966, una colección de obras pequeñas; y en ella, Bueno suscribe seis números: el 23 *Natorp y la idea estética*, es una ponencia presentada a discusión en la Mesa Redonda de Filosofía; el 41, *Conferencias*, agrupa el texto de seis pláticas: *Kant en nuestros días, El arte y los valores estéticos, Spinoza y la cuestión humana, Acción y Reacción en la Universidad, ¿Vive o ha muerto el positivismo?* y *La Pasión según San Mateo y el barroco musical.* El 58, *Ensayos liminares*, donde presenta cinco pequeñas monografías: *Gibran Jalil Gibran, poeta intemporal, Estética "desde arriba" y estética "desde abajo", Consideraciones sobre la antropología empírica, Filosofía propedéutica y filosofía teorética*, y *El pensar, y los principios lógicos.* El 59, *Prolegómenos filosóficos*, es un ensayo plural, que ofrece cinco nociones: *Filosofía y propedéutica, Filosofía y método, Filosofía e historia, Filosofía y sistema* y *Subjetivación del filosofar.* El 65, *La esencia del valor*, es también una ponencia presentada a discusión en la Mesa Redonda de Filosofía. Y el 68, *Estética Formal de la Música*, ofrece cinco ensayos menores, pero muy vinculados entre sí: *Estética formal de la música, La teoría de la música, El músico y la cultura, La dirección de orquesta* y *Panorama de la música en México.*

Miguel Bueno, en su calidad de universitario, no dejó de preocuparse por las cuestiones atañederas a la universidad, en su condición de institución superior de la cultura en México; y así, en 1960, publicó un opúsculo titulado *Humanismo y Universidad*; y en 1962, otro,

bajo el nombre de *Estudios sobre la Universidad.* Pero su difusión periodística, además de muy antigua, es muy abundante; no es exagerado decir que fácilmente supera los dos mil artículos.

13. Celia Garduño

Celia Garduño tuvo una formación original de educadora, y en la Facultad de Filosofía realizó con éxito la carrera de filosofía. Ejerció la docencia en este campo, en la Escuela Nacional de Educadoras y en la propia Facultad. A su simpatía personal aunaba su gran preparación y su talento docente; de ahí el éxito de sus clases, y el afecto de su alumnado.

14. José Manuel Villalpando

José Manuel Villalpando Nava (1926), es el más reciente de los pensadores orientados en el camino del idealismo crítico; discípulo de Rodríguez, de Díaz Mora, de Larroyo y de Bueno, y vinculado profesionalmente a la pedagogía, ha ejercido la docencia en las instituciones donde se cultivan la filosofía y la pedagogía: la Escuela Nacional de Maestros, la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela Normal Superior, y la Facultad de Filosofía y Letras. En un provechoso intento por poner de manifiesto la doble relación existente entre la filosofía y la pedagogía, hace ver que, en la medida que la filosofía se convierte en contenido de una acción educativa, que la transmite con apego a un método, se justifica la didáctica de la filosofía, tratándose, pues, de un servicio que la pedagogía presta a la filosofía, al convertirse en medio para su difusión. Pero también hay que reconocer el otro nexo: el de la filosofía, que en reciprocidad, sirve a la pedagogía, ahora para fundamentarla, y darle sentido a su estudio; tal es el caso de la filosofía de la educación. Así se explica la aparición de dos obras suyas: *Didáctica de la filosofía,* en 1959, y *Filosofía de la educación,* en 1962. Ambas, constituyen una innovación en México, dentro de la literatura especializada.

Su pensamiento filosófico sistemático, lo ha llevado a una concepción de la cultura, como el escenario propio del hombre; de la educa-

ción, como la vinculación del hombre con la cultura; y de la filosofía, como una explicación de ambos. Como Larroyo y Bueno, Villalpando ha producido cuatro obras para apoyar la enseñanza filosófica en el bachillerato, con estructura metódica, y congruencia sistemática, y por supuesto, reguladas por un adecuado aparato didáctico: *Manual de Lógica* (1972), *Manual de Ética* (1974), *Manual de Estética* (1991), *Historia de la filosofía en México* (2001).

Influido por el rigor metódico de las enseñanzas de sus maestros, Villalpando ha creado una particular concepción de la filosofía, a la que por la amplitud de sus tareas, hay que reconocer divida en varias disciplinas particulares, en razón de la índole de los valores que cada una estudia. El sistema de la filosofía es abierto, pero por ahora ofrece diez disciplinas particulares: dos sintéticas, seis analíticas, y dos dinámicas. Las sintéticas son: la Axiología, que estudia los valores, a título de esencias de la cultura; y la Antropología, que estudia el ser del hombre, como sujeto de la cultura. Las analíticas son: La Lógica, o estudio del conocimiento, la Ética, o estudio de la moral; ésta y aquél, como bienes culturales portadores de valores de totalidad infinita. La Estética, o estudio del arte, y la Erótica o estudio del amor; ambos bienes culturales portadores de valores de particularidad finita. La Filosofía de lenguaje, o estudio del lenguaje como producto humano, y la Filosofía de la religión, o estudio de la vida religiosa del hombre; lenguaje y religión, como bienes culturales portadores de valores de particularidad infinita. Y las dinámicas son: la Filosofía de la historia, o estudio del desarrollo de la cultura, a título de creación de toda la humanidad, cuyo valor realizado es el progreso humano; y la Filosofía de la educación, o estudio del desarrollo del hombre personal, a título de sujeto de la cultura, cuyo valor realizado es la formación humana.

La otra vertiente del pensamiento y acción de Villalpando, la pedagogía, también ha sido campo de su labor creativa. Con invariable rigor metódico, ha publicado diversas obras: *Psicotécnica pedagógica* (1957), donde va, de una concepción filosófica del educando, que lleva a una concepción científico-psicológica del trabajo didáctico, para terminar en un proceso técnico con que se conduce el esfuerzo particular del sujeto; *Orientación profesional* (1965), en donde, sobre las nociones de persona y cultura, plantea y encauza la solución del problema vocacional. *Didáctica general* (1959), como la disciplina que

da forma a la actividad educativa concreta; y derivada de ésta, dos obras que significan una novedad en el ambiente pedagógico de habla hispana: *Didáctica de la pedagogía* (1965), y *Didáctica de la psicología* (1967), *Sociología de la educación* (1969), *Pedagogía comparada* (1961), original y novedoso planteo del método comparativo, como vía para la superación pedagógica; *Historia de la educación y la pedagogía* (1999).[5]

[5] Todas las obras de José Manuel Villalpando, han sido publicadas por Editorial Porrúa de México, en sus múltiples ediciones.

CAPÍTULO SEXTO

LOS TRANSTERRADOS

SUMARIO: 1. Visión de conjunto. 2. Jaime Serra Hunter. 3. Joaquín Álvarez Pastor. 4. Juan Roura-Parella. 5. Juan David García Bacca. 6. María Zambrano. 7. Joaquín Xirau. 8. José María Gallegos Rocafull. 9. José Gaos. 10. Eugenio Ímaz. 11. Eduardo Nicol.

1. VISIÓN DE CONJUNTO

Hacia los años cuarentas, tuvo lugar en México un suceso muy significativo en el desarrollo de la filosofía: la llegada a este país, para radicarse en él, de importantes pensadores llegados de España, a causa de la guerra civil padecida por ese país, y en la cual, los grupos liberales perdieron la lucha armada. Uno de ellos, José Gaos, llamó a este grupo el de los "transterrados", que no desterrados, por haber arraigado en México, con beneplácito de huéspedes y anfitriones.

En los años de la guerra civil, en España solamente se hacían los estudios completos de la carrera de filosofía, en la Universidades de Madrid y Barcelona; por esta razón, se podía hablar de una escuela filosófica Madrid, y una de Barcelona; de ahí que los llegados a México, provenían de una o de la otra. De Madrid vinieron, entre otros, José Gaos, José María Gallegos Rocafull, María Zambrano, Eugenio Ímaz; de Barcelona, Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Juan Roura-Parella y Juan David García Bacca, entre otros.

Pero los españoles que llegaron a México, con ánimo de establecer aquí su residencia, no constituían un grupo homogéneo. Los había de edades mayores, que ya habían desempeñado en España cargos importantes. Los había de personas maduras, ya formadas, que llegaron para compartir su saber, mediante docencia. Y los había también jóvenes, que aquí completaron su formación filosófica.

Dentro de la primera generación (nacidos antes de 1895), hay que nombrar entre ellos a Jaime Serra Hunter y a Joaquín Álvarez Pastor. A la segunda generación (nacidos entre 1895 y 1905), pertenecieron Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, José Gaos, Wenceslao Roces, Eugenio Ímaz y Juan David García Bacca. Y la tercera (nacidos después de 1905), la integraron Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau, Manuel Durán, Roberto Ruíz, Carlos Blanco, Juan Espinoza...

En fin, la dirección ideológica que seguían la corriente filosófica que postulaban, fue también motivo de una diversidad entre los inmigrantes. Los hubo cultivadores de la fenomenología de Husserl, de la filosofía de los valores, del existencialismo de Heidegger, del tomismo, del marxismo... pero en todos aparece en común, la huella de la institución. Libre de Enseñanza, de la generación del 98, y del pensamiento de Ortega y Gasset. Claro que la posición ideológica de alguno, de ninguna manera invalidaba su enseñanza en otros campos, por su amplio conocimiento de la filosofía toda y de su historia.

La fenomenología fue cultivada y enseñada por Gaos y por Xirau; éste, además, cultivaba y enseñaba la filosofía de los valores, en tanto que aquél, la filosofía de Heidegger; Gallegos Rocafull, un tomismo vivo y renovado; Roces, como Sánchez Vázquez, el marxismo; García Bacca, la filosofía de la ciencia; y Roura Parella, la filosofía de Spranger.

Para el propósito del presente estudio, hemos de considerar de entre los pensadores españoles llegados a México, tanto a los que permanecieron aquí poco tiempo, o que no significaron una gran influencia, como a los que, por su mayor permanencia, o por el vigor de su pensamiento, han influido en el desarrollo de la filosofía mexicana.

Al primer grupo pertenecen: Jaime Serra Hunter, Joaquín Alvarez Pastor, Juan Roura-Parella, Juan David García Bacca y María Zambrano. Al segundo grupo corresponden también otros grandes maestros: Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, José Gaos, Eugenio Ímaz, y Eduardo Nicol. Estos últimos, ¡todos muertos en México; pero aquí realizaron lo más y lo mejor de su obra.

2. Jaime Serra Hunter

Jaime Serra Hunter (1878–1943), llegó a una edad avanzada, y sobre todo muy maltrecho, para poder añadir ya nada a su obra de

pensador y de maestro. Fue fiel a la concepción idealista y espiritualista, ligado a la corriente tradicional del sentido común, y muy interesado en armonizar los datos de la ciencia con las creencias religiosas. Murió en México. Sus obras principales son: *Filosofía y cultura* (1932), *Spinoza* (1933), y *El pensamiento y la vida* (1945, obra póstuma).

3. Joaquín Álvarez Pastor

Joaquín Álvarez Pastor (1885-1950), se destacó más como docente de la filosofía que como pensador. Enseñó en la Escuela Nacional Preparatoria. Murió en México. Es autor de una obra póstuma; *Ética de nuestro tiempo* (1955).

4. Juan Roura–Parella

Juan Roura–Parella (1897-?), fue un entusiasta difusor de la corriente idealista iniciada por Dilthey y continuada por Spranger, y de sus consecuencias en la filosofía del espíritu, de lo social, de la historia y de la educación. Fue catedrático en la Facultad de Filosofía y Letras. Murió en los Estados Unidos. En México publicó dos obras: *Educación y ciencia,* en 1940, y *Spranger y las ciencias del espíritu,* en 1944, dejando, más que un séquito de discípulos, un elemento decisivo para el conocimiento y comprensión de esta orientación del idealismo hacia la cultura.

5. Juan David García Bacca

Juan David García Bacca (1901–1992), ha recorrido con éxito diversos campos de la filosofía, bien que de preferencia, la teoría de las ciencias, la metafísica, y la historia de las ideas. Para García Bacca, todo existente se explica por una polaridad: va hacia el ser (entificación), y va hacia la nada (aniquilación); en el hombre, la entificación se enriquece con una potencia transfinita, trascendente, y esta transfinitud del hombre, va, de la materia real, a la materia de la metafísica. Es tan fundamental este principio, dice García Bacca, que dentro de él pueden conjugarse todas las doctrinas contemporáneas (escolástica, historicismo, existencialismo, etc.). Murió en Venezuela,

pero su influencia en México es persistente, gracias a su copiosa profusión teorética, y a sus abundantes traducciones de los filósofos clásicos. Entre sus obras, hay que mencionar; *Introducción a la lógica matemática* (1934), *La estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (1935), *Introducción a la lógica moderna* (1936), *Invitación al filosofar* (dos volúmenes), (1940-42), *Tipos históricos del filosofar físico* (de Hesíodo a Kant), (1941), *Introducción al filosofar* (1942), *Filosofía en metáforas y parábolas* (1945), *Nueve grandes filósofos contemporáneos (Bergson, Husserl, Unamuno, Ortega, Whitehead, Scheler, Hartmann, Heidegger y James,* (1947), *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo* (1965).

6. María Zambrano

María Zambrano (1907–1991), representa el toque femenino al exilio filosófico español. Discípula de Ortega y profesora en la Universidad de Madrid, llegó a México en 1939, y enseñó filosofía en diversas ciudades del país, así como en La Habana y Puerto Rico. Su temperamento sensitivo y apasionado, no le impidió el estudio profundo de la filosofía, que enseñó exitosamente. Luego de un largo itinerario, volvió a España, donde murió. Sus obras principales son: *Hacia un saber sobre el alma* (1934), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1934), *Filosofía y poesía* (1939), *La confesión, esfuerzo literario y método* (1943), *Delirio y destino* (1953), *La multiplicidad de los tiempos* (1955), *El hombre y lo divino* (1955)...[1]

7. Joaquín Xirau

Joaquín Xirau y Palau (1895–1946), llegado a México desde Barcelona, es un fiel representante del espiritualismo filosófico. Sus libros y su enseñanza fueron elementos decisivos en la formación de personalidades, ya destacadas en el campo de la filosofía mexicana. Y su inesperada, como lamentable muerte, truncó en los espíritus jóvenes de la época, el cultivo de una actitud reflexiva, enaltecedora del amor, como suprema actividad espiritual humana. Fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, en el Liceo Franco-Mexicano y en

[1] *Cfr.* Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

el Instituto Francés de América Latina; pero Xirau ampliaba el ámbito de su enseñanza hasta su propio hogar, donde acogía periódicamente a grupos de jóvenes, a los que guió en su formación filosófica. Dentro de ellos, no se puede dejar de mencionar a su hijo Ramón.

La obra escrita de Joaquín Xirau en México, revela la alta calidad de su pensamiento, y la finura de su creatividad; y puede agruparse así: de creación personal: *Amor y mundo* (1940), *Lo fugaz y lo eterno* (1942); de exposición de filósofos de su tiempo: *La filosofía de Husserl* (1942), *Vida y obra de Henri Bergson* (1944); y de testimonio de su preocupación por la filosofía española: *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1944), *Manuel B. Cossío* (1945), *Vida y obra de Raymundo Llull* (1946).[2]

Dentro del pensamiento de Xirau, la vida es movimiento, riesgo, deseo ardiente, empresa. Vivir es superarse y buscar en el ámbito del mundo, algo que haga la vida digna de ser vivida. La vida en su plenitud, es una constante insatisfacción consigo mismo, que consiste en proyectarse más allá de su propia existencia, en un ansia insaciable de salvación. Y en este caso, vivir es filosofar, y filosofar es vivir.

Este conmovedor tema, del dinamismo conjunto del pensamiento auténtico y la existencia integral, constituye la convicción central de Xirau; se trata esencialmente de superar el intelectualismo idealista clásico, mediante la experiencia de la persona, y de la axiología.

Xirau se propone, no solamente poner alguna claridad en la descripción de lo que hay de esencial en la conciencia humana, sino también establecer una dialéctica de la realidad y del ser, que se desarrolla en la experiencia concreta. Plantea además el problema central de la relación del ser con el valor, y de lo subjetivo con lo objetivo. Estudia, igualmente, los requisitos de toda conciencia amorosa, a saber: la plenitud de la vida espiritual, la ordenación de los valores, la transfiguración y la fusión de los seres, respetando, sin embargo, la autonomía del yo.

En cuanto al conflicto entre los actos y los contenidos, entre la actividad amorosa y la realidad objetiva de los valores y los bienes, se cuestiona: ¿es el amor el que juzga y define los valores, o son los

[2] Venturosamente, un consorcio editorial español: Fundación Caja Madrid (Madrid) y Anthropos Editorial (Barcelona), ha publicado las obras completas de Joaquín Xirau, en tres tomos (el tercero con dos volúmenes). Así se ha dado satisfacción a la ingente necesidad de volver sobre la enseñanza del maestro, que tanto necesita la actual generación de pensadores y maestros mexicanos.

valores los que orientan y califican al amor? Y considera que la crisis moderna en esta cuestión, se debe precisamente a esa oposición entre el espíritu y la ley, es decir, entre el ser puro y el acto puro; por esta supuesta incompatibilidad resulta, en última instancia, de la aplicación de modelos lógicos intelectualistas, a un problema que es irreductible a la lógica intelectual. La solución deberá consistir en poner de relieve, de manera precisa, cómo los dos elementos, aparentemente distintos y hasta contradictorios, no sólo son compatibles, sino también que están mutuamente, en la unidad de una misma descripción.

La lógica de la identidad, hace mal en considerar inflexible, el dualismo entre la espontaneidad del acto, y la rigidez del ser, pues en realidad, hay una confluencia entre lo objetivo y lo subjetivo, ya que nada está exclusivamente en uno mismo, sin poder estar en otra cosa. En el flujo del devenir, el espíritu discierne elementos inmutables y externos, que lo polarizan con su "eterno retorno".

El ser concreto, es por tanto, el resultado de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de su corriente dinámica e intensiva, y la eternidad de los elementos inmutables, que lo definen y lo enmarcan; de ahí su profundidad opaca, y su reverberación luminosa, todo su misterio y toda su irradiación. Anulado así el cosismo del sentido común, se muestra la estructura intencional de la conciencia, y la recíproca referencia de la inmanencia y la trascendencia. El objeto puro y el sujeto puro, no existen verdaderamente; la realidad es un mito. Nada es absolutamente ajeno a la subjetividad; incluso en la abstracción más pura, hay un acto de amor. Mediante ésta, su objetividad se incorpora a la subjetividad, y se hace mía. El arco sujeto–objeto, es la categoría superior que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor. Así se opera la personificación de la realidad, y por ello, la apertura del ser y la intimidad personal, por mediación de la dialéctica amorosa, determinan la vida intelectual. Y termina su investigación, recordando que Dios es amor...

8. José María Gallegos Rocafull

José María Gallegos Rocafull (1899–1968), injustificadamente, es menos conocido en el ambiente académico, de lo que debiera; su labor de sacerdote, estuvo respaldada por una grandísima preparación filosófica; y dentro de la literatura católica, su obra es amplia, de

un corte sereno, erudito y amable; accesible por la pulcritud de su lenguaje, es, sin embargo, altamente conceptuosa.

Dentro de los círculos de la filosofía cristiana, encuentran viva resonancia las ideas del padre Gallegos Rocafull, que ha mostrado preferente dedicación a la antropología y a la filosofía de la historia, a la luz del cristianismo. Para él, Dios es el primer principio y el último fin de las actividades humanas. Adoctrinar, historiar, filosofar, equivalen a cristianizar. Su cristianismo, empero, tiene un toque existencialista. La afirmación y desarrollo de la persona (nunca en los otros, ni como masa), por propio esfuerzo se lleva a cabo, y sólo y sencillamente replegándose sobre sí mismo. Sobre sí mismo, para dar el salto decisivo, y perderse en aquellas regiones, en las que aún lo más trivial y cotidiano adquiere sentido: la persona. El hombre debe morar solamente allí, donde es superior a sí mismo y al mundo, con una superioridad que, a su vez, puede ser superada en todo instante, quedándole siempre abierto, en toda su plenitud, un nuevo mundo, en el que los más bellos ensueños son reales, y cuyo ápice es, para el creyente, la divinidad, exaltación, la más sublime de la persona, en el dogma de Dios, Uno y Trino.

La obra de Gallegos Rocafull, ofrece cuatro sentidos bien señalados: 1. De teología dogmática y teología mística, *El misterio de Jesús* (ensayo de cristología bíblica) (1931). *Breve suma de teología dogmática* (1935), *La experiencia de Dios en los místicos españoles* (1945); 2. De historia del pensamiento, tanto español como mexicano, *Prólogos* a su traducción de las obras de Séneca (1944 a 1953), *El hombre y el mundo de los teólogos españoles* (1946), *La doctrina política del Padre Francisco Suárez* (1948), *El pensamiento mexicano en los Siglos XVI y XVII* (1951); 3. De estudios sobre el orden social cristiano: *La figura de este mundo* (1943), *Personas y cosas* (en torno al problema de nuestro tiempo) (1944), *La agonía de un mundo* (1947), *El orden social, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino* (1947), *La visión cristiana del mundo económico* (1959); 4. Contemplativas y apologéticas: *La allendidad cristiana* (la doctrina católica del más allá) (1943), *La nueva criatura* (humanismo a lo divino) (1943), *El don de Dios en la gran aventura del hombre* (1944), *Los designios de Dios (vistos a través de El condenado por desconfiado, y otras comedias españolas)* (1945).[3]

[3] Se ha difundido la venturosa noticia de que la colección "Pensadores Españoles Modernos", citada en la Nota 2, publicará próximamente, las obras completas del padre Gallegos Rocafull.

9. José Gaos

José Gaos y González Pola (1900–1969), ha sido sin ningún género de duda, el más importante de todos los transterrados en México. Como maestro, no sólo ha expuesto su propia filosofía, sino que también ha despertado vocaciones, y ha promovido la investigación en no pocos sectores. Muchos de sus discípulos, han obtenido logros apreciables en distintos campos; y hoy, la filosofía en México, se explica y comprende, en buena parte, por aquella, su benéfica influencia.

La obra escrita de Gaos, es nutrida, y abarca diversos frentes: de su propio pensamiento, el de la filosofía de su tiempo, el de la historia de la filosofía clásica, y el de la historia de la filosofía en México y en Hispanoamérica; se complementa, además, con muchísimas traducciones, dentro de los referidos campos.

La obra de Gaos, requiere ser comprendida y valorada en razón de su propia idea de la filosofía. La filosofía tiene que explicar el universo, sí, pero al mismo tiempo tiene que explicarse a sí misma, bien que como resultado de ponerse el filósofo, cada filósofo, como problema de sí propio, esto es, entender la filosofía como confesión personal.[4]

Gaos quiere comprender y relacionar todos los problemas de la filosofía y del filosofar, igual los grandes que los pequeños, a la luz de la existencia histórica, personal, del hombre. Hay en la filosofía, dice Gaos, dos partes: una puede llamarse "fenomenología", por versar sobre los fenómenos inmanentes de este mundo, de esta vida; y la otra puede llamarse "metafísica", pues se esfuerza por saber todo científicamente, acerca del más allá, de la otra vida, del otro mundo. Esta parte metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en su conjunto; su éxito o su fracaso, será el éxito o el fracaso para la excelencia de la filosofía, o para su más lamentable malaventura. La parte metafísica de la filosofía, culmina en la teología; y ésta, en suma, es doble: teísta y panteísta; y si el deísmo es un teísmo de menor cuantía; el panteísmo es una singularidad de segunda cuantía.

Los fenómenos de este mundo plantean el problema de los límites o del infinito, en el espacio y en el tiempo, así como el

---

[4] *Cfr.* Vera Yamuri, *José Gaos. El hombre y su pensamiento,* México, U.N.A.M., 1980.

problema de la creación y de la aniquilación continuas; porque no hay sólo la *creatio* continua, sino también la *anikilatio* continua, en cada transformación modal, o en cada punto o instante de los fenómenos de este mundo.

Gaos rechaza, tanto el existencialismo como el esencialismo, y dice: La simple existencia, excluye toda esencia y razón; no puede filosofar. Las puras esencias, excluyen toda existencia, y no dejan una existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo; el esencialista podrá ser filósofo pero no puede ser hombre. En su opinión, tanto el teísmo tradicional, como el panteísmo idealista, fracasan completamente, como todo propósito de interpretar el mundo por medio de un sistema, es decir, de una visión única que trata de abarcar la multiplicidad de los fenómenos; es necesario, por tanto, atenerse a la finitud del hombre, y reconocer humildemente la incomprensibilidad del ser, dejando, por otra parte, abierta la cuestión de Dios.

Un fenomenismo de los valores, concebidos como puramente relativos e individuales, nacidos de las razones del corazón, y captados en nuestras experiencias temporales e históricas, es lo único que puede hacer de la filosofía, una ciencia verdaderamente humana y honrada.

La cuestión del hombre, es una constante inquietud en el pensamiento de Gaos. Así lo hace ver el contenido de otra de sus obras, en que trata sobre "las dos exclusivas del hombre", a saber, la mano y el tiempo. Por su mano, es posible conocer al hombre, y rehacerlo, incluso con sus obras. Una gran riqueza muestra la cultura de la mano, evocada en relación con la constitución total de cada persona humana, desde la quiromancia hasta la grafología y la poiesis del artista. Pero hay una de las actividades menos apreciadas de la mano del hombre, y es la caricia, que depende del tacto más espiritualizado, y es ignorada por el animal. La caricia es lo no sexual en lo sexual, contrariamente a la opinión corriente. La caricia es como una expresión de contacto, deseosa de convertirse en expresión a distancia, y a sacar la conclusión de que basta para demostrar la existencia del espíritu en nosotros.

Respecto del tiempo, como la otra exclusiva del hombre. Gaos toma como punto de partida el saber vulgar, prefilosófico, así como las locuciones corrientes (tener tiempo, pasar el tiempo, perder tiempo, ganar tiempo), y descubre en este esquema, la noción del hacer,

demostrando que nuestra propia vida, siempre y forzosamente pura acción, se confunde con el tiempo mismo, es decir, con lo temporal. Necesariamente finito, el tiempo traduce bien nuestra condición moral, pues si fuera infinito, ya no tendríamos que vivir, pues no tendríamos que morir. Si somos, es porque algún día tenemos que abandonar ese ser; el tiempo, que es movimiento, vida, ser, nos obliga a realizar nuestra tarea con urgencia, a causa de las amenazas de la muerte, siempre potencialmente inminente, y así nos orienta hacia el futuro.[5]

10. Eugenio Ímaz

Eugenio Ímaz Echeverría (1900-1951), tiene una gran importancia en el campo de la filosofía en México, y en general en los países de habla española, por su traducción de las obras completas de Guillermo Dilthey, editadas en una serie de diez gruesos volúmenes. Cada uno de tales volúmenes, va presidido por un penetrante prólogo de Ímaz, y la reunión de todos, dio materia para un ensayo titulado *Asedio a Dilthey* (1945), que fue la base para su magnífica obra *El pensamiento de Dilthey* (evolución y sistema) (1946),[6] que puede bien considerarse como única en su género, por cuanto a su calidad, penetración y organización. Hombre apasionado y espléndido escritor, Eugenio Ímaz produjo también su obra personal: *Topía y utopía*, en 1946, y *Luz en la caverna*, en 1951. Pensador trágico, considera que el filósofo está ligado a todos los hombres, a la sociedad humana, o, dicho en sus propias palabras, a la "comunidad humana". Como quiera que sea, ha sido el difusor, el gran explicante del método diltheyano, conocido como historicismo.

[5] La abundante y variada obra de José Gaos, dispersa en publicaciones muy diversas, aisladas o fragmentarias, se halla, todavía, en proyecto de publicación ordenada; descuido e impuntualidad, aun de sus seguidores más señalados, han determinado que de los diecisiete volúmenes programados, sólo nueve hayan salido a la luz, en la cuidadosa edición realizada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a partir de 1971.

[6] Toda la obra de Eugenio Ímaz, fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, de México.

11. Eduardo Nicol

Eduardo Nicol Francisca (1907-1990), por su parte, laboró sin descanso redactando obras voluminosas y de gran interés. En general, podría decirse que el tema de la expresión, ha sido la cuestión constante planteada como materia de su reflexión.

Llegado a México relativamente joven, realizó aquí su labor docente ordinaria, y la totalidad de su obra escrita, que es copiosa, pudiendo resaltar los siguientes libros: *Psicología de las situaciones vitales* (1941), *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo* (1950), *La vocación humana* (1953), *Metafísica de la expresión* (1957), *El problema de la filosofía hispánica* (1961), *Los principios de la ciencia* (1965), *El porvenir de la filosofía* (1972), *La Primera teoría de la praxis* (1978), *La Reforma de la Filosofía* (1980), *La angustia de Proteo* (1981), *Crítica de la razón simbólica* (1982), *Formas de hablar sublimes* (1990), *Ideas de viejo linaje* (1990).[7]

Algunas de las ideas más sobresalientes en las obras de Nicol, dan un esbozo de la riqueza y profundidad de su doctrina. El esfuerzo de su filosofía consiste en tratar de superar, integrándola, el relativismo existencialista y el subjetivismo vitalista, mediante una restauración de la idea de la verdad auténtica. En este sentido, es espiritualista y se atiene al cristianismo, representando una corriente original de pensamiento, que sin volver al ontologismo tradicional, admite, no obstante, que el hombre posee, no sólo una historia, sino también una naturaleza, y que está llamando a una trascendencia vertical. Partiendo del concepto diltheyano y orteguiano de la "situación virtual", pero en su acepción biográfica y no biológica, reprocha que se haya considerado al psiquismo como el objeto de una búsqueda y como cualitativamente indiferenciado, cuando, por el contrario, es anterior a toda búsqueda y siempre diferenciado cualitativamente por las situaciones en que se articula. Estas últimas, que no hay que confundir con las "circunstancias", pueden ser de tipos muy diversos: existen, por ejemplo, situaciones fundamentales (como las leyes mismas de unidad, moralidad o pecabilidad de nuestra vida), situacio-

[7] Toda la obra de Eduardo Nicol, fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, de México.

nes permanentes (como la masculinidad, o la feminidad), y otras que son transitorias (como las condiciones sociales y económicas).

Nicol aboga a favor de una psicología nueva, verdaderamente comprensiva de la realidad humana, la que tiene en mira el contenido especificado de las situaciones antropológicas, y abandona los viejos métodos impersonales u objetivistas, llamados científicos o experimentales, que reducían al hombre al *status* de cosa o de animal.

El hombre es el único ser que tiene un destino, porque es el único que tiene la posibilidad de luchar contra el destino; nuestra vida nunca se decide por un acontecimiento imprevisto, fortuito, sino por la manera como nos comportamos frente a lo fortuito y los imprevistos.

Nicol es, ante todo, un metafísico que se esfuerza por superar la crisis historicista, culpable, según él, del escepticismo, e incluso de la desesperación y la pasividad. Si la realidad humana es histórica, la idea del hombre debe ser también histórica. Pero a su vez, para que el pensamiento pueda reunir los caracteres de firmeza que se exige en todo caso a la verdad, es necesario que la realidad sobre la que se asienta ese pensamiento, sea verdaderamente una realidad, es decir, que esté fundada y articulada ontológicamente. Así pues, la paradoja del hombre consiste en que es un ser cuya esencia permanente reside en el hecho mismo de cambiar, bajo la influencia de su acción continua. Todo esto lo lleva a concluir con una triple apelación, a la fe, a la esperanza y al amor, con miras a una autenticidad plena, y a una comunión verdadera.

Nicol reúne en un pluralismo siempre convergente de intenciones, ensayos psicológicos, fenomenológicos, genoseológicos, o referentes a la filosofía política, todos unidos a través del tema de la "situación vocacional" es decir, de la elección libre y racional, lo que desemboca en su teoría de la expresión, según la cual, ser para el hombre, es expresarse, incluso con facilidad y elegancia, al servicio de la moral.[8]

---

[8] La Revista *Anthrópos*, de Barcelona, publicó en 1998, un número extraordinario dedicado a Nicol titulado, *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica.*

CAPÍTULO SÉPTIMO

EXISTENCIALISMO Y FILOSOFÍA DEL MEXICANO

SUMARIO: 1. Planteamiento de la cuestión. 2. La herencia de Ramos. 3. Leopoldo Zea. 4. Abelardo Villegas.

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Diversas y comprensivas circunstancias, han determinado en México el nacimiento y el desarrollo de la filosofía existencialista. Desde luego, la situación del hombre actual, testigo y actor de crisis y hecatombes jamás imaginadas. Y vinculada a este hecho, se propició esa lucha emprendida en México contra la concepción intelectualista (cientificista) del positivismo, y a favor de una doctrina de la intuición y de la voluntad creadora (Bergson, Boutroux, Nietzche...).

Otra raíz de la filosofía existencialista en México, la constituyó, igualmente, la conciencia de la naciente originalidad de la cultura mexicana, particularmente en los campos de la literatura y de la plástica, así revolucionarias como postrevolucionarias.

En fin, no puede dejarse de reconocer la influencia del acendrado pensamiento, existencialista en más de un concepto, de José Ortega y Gasset, tan leído en México; y unido a esto, como grandes impulsores, la propia literatura existencialista europea (Heidegger), así como las enseñanzas, en nuestro país, de los españoles transterrados.

Es claro que la inquietud por México y lo mexicano, no nació de los filósofos solamente. Sobre todo los artistas, los escritores y poetas, habían sentido ya la necesidad de hablar de México. En este sentido debe mencionarse, a título de simples ejemplos, a Diego Rivera, a José Clemente Orozco, a Rufino Tamayo; pero también a Ramón López Velarde, a Alfonso Reyes, el antiguo ateneísta *(La x en*

la frente, y *Visión de Anáhuac),* a Octavio Paz, el único premio Nobel mexicano *(El laberinto de la soledad)* y a Juan Rulfo *(Pedro Páramo).*

2. La herencia de Ramos

Ni en México, ni en ninguna otra parte, la filosofía es un producto espontáneo o causa del pensar humano; surge en una situación socio-histórica determinada, y se desarrolla dentro de un proceso congruente y fructífero. Los precursores siempre están presentes en el pensamiento de los sucesores (lo insinúan, lo orientan, lo estimulan), y las doctrinas se vuelven tejido bien estructurado, apto para su robustecimiento y su progreso. Así ha ocurrido con el filosofar sobre el y lo mexicano.

Pero sin duda que en Samuel Ramos, uno de los patriarcas de la filosofía mexicana del siglo XX, se encuentra el inicial intento de elaborar una filosofía en torno de la gente y la cultura mexicanas. Para ello, hubo de buscar una herramienta que le permitiera manipular tan concreta realidad; y la encontró en las fundamentales ideas de la razón vital, de Ortega y Gasset. Producto de ese intento, son sus obras: *El perfil del hombre y la cultura en México,* y *Hacia un nuevo humanismo,* de las que ya se ha hablado más atrás.

En su afán por comprender la cultura mexicana, el ser del mexicano, Ramos trasciende su ascendencia como discípulo de Caso, y encaja directamente, con penetrante acuciosidad, una revisión del devenir de la filosofía mexicana, ofreciendo así la primera obra sobre tan interesante asunto: *Historia de la filosofía en México,*[1] donde rastrea, no sólo el desarrollo del pensamiento filosófico, sino también la evolución del concepto del hombre mexicano, paralelamente al desarrollo de su cultura. Así, Ramos representa el empuje decisivo hacia una filosofía del mexicano, de manera concreta y específica.

3. Leopoldo Zea

Felizmente, la orientación de la filosofía hacia lo concreto, iniciada por Samuel Ramos, ha encontrado una nueva y vigorosa continuación, en el pensamiento de Leopoldo Zea Aguilar (1912), que,

[1] Obras ya precisadas anteriormente.

hoy por hoy, representa la más reconocida expresión del filósofo mexicano; sus iniciales trabajos formaron parte de la historiografía filosófica mexicana, y más tarde se convirtió en el líder de esta faena mexicanista. Antes de comentar sus aportaciones en este campo, conoceremos algo de su personalidad.

Desde su llegada a México, José Gaos acometió la tarea de la docencia filosófica. Y uno de sus primeros rendimientos en ese campo, fue la formación individual de un filósofo; a guisa de experimento, emprendió la tarea de preparar, como único maestro, a un único alumno, en el amplio campo de la filosofía. Tal alumno lo fue Leopoldo Zea, quien, en 1943 obtuvo el grado de maestro en Filosofía, con la tesis *El positivismo en México*, y en 1944 el de doctor, con la tesis *Apogeo y decadencia del positivismo en México.*

Coincidentemente, la inquietud filosófica de Gaos lo llevó a asomarse al pensamiento de lengua española, y trascendiendo a los pensadores españoles, abordó las variadísimas e interesantes cuestiones del pensamiento filosófico en Hispanoamérica, incluyendo México. Y en esa inquietud, orientó a un buen número de discípulos, en México, y de seguidores en distintos países de la región. El ámbito especulativo con fundamentación existencialista, se amplió, pues, de México a Hispanoamérica (mismo método, ampliación de miras). Así, el pensamiento de Zea, lo llevó a ubicar lo mexicano, dentro del contexto hispanoamericano, produciendo dos obras iniciales dentro de esta nueva posición: *En torno a la filosofía americana* (1943), y *Esquema para una historia de la filosofía en México* (1944).[2]

En opinión de Zea, la filosofía no puede ser simplemente un conjunto de ideas, vale decir, una serie de filosofemas desligados o desarraigados de la circunstancia histórica en donde se han producido, circunstancia que incluye al propio filósofo. Es que la filosofía tiene historia, y toda concepción filosófica es heredera de una tradición, pero hija de una circunstancia. Así, para hacer la historia de la filosofía, precisa vincular lo abstracto de los filosofemas a las circunstancias históricas concretas. En rigor, no se puede hablar de una historia de la filosofía, sino de una filosofía en la historia. Así, dice

[2] La obra escrita completa de Leopoldo Zea, se encuentra catalogada en la obra *Bibliografía de Leopoldo Zea*, compilada por Gustavo Vargas Martínez, con una semblanza por Mario Magallón Anaya, obra compuesta con ocasión del homenaje a Leopoldo Zea, por sus ochenta años, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Pero esta fecha, es sólo una referencia, porque el maestro, ha seguido desarrollando su trabajo, intelectual y de difusión.

Zea: "La historia de las ideas filosóficas es la historia del hombre de carne y hueso, en lucha con sus circunstancias. Lo más abstracto de las ideas, oculta siempre actitudes vitales concretas."

De ese modo ubicada la filosofía, impone la tarea de dar una conciencia ontológica del ser humano; porque el filósofo es como una especie de ojos de la sociedad. Así, el existencialismo, en particular, da a los hombres conciencia de su responsabilidad social, para que actúen de acuerdo con ella, o para que sufran las consecuencias de su irresponsabilidad. Tal es la opinión que sustenta en una de sus obras fundamentales: *Ensayos sobre filosofía en la historia* (1946).

No se trata, como se ve, de una actitud historicista, a la manera de Dilthey, sino de un reconocimiento de la filosofía como parte de la vida, y así ha de considerarse su historia, como dentro de ella, reflejo de la realidad, de la angustia de vivir, del optimismo por la vida.

Si bien, el impulso que Zea dio a los estudios de historia de la filosofía en México, labor en la que participó de manera decisiva la disposición y el magisterio de José Gaos, también ha de reconocerse su empeño por desentrañar la esencia del mexicano y de lo mexicano, para hacer a uno y a otro, motivos de un pensamiento preciso, pero dispuesto a encontrar la realidad auténtica de su existencia. En ese sentido, la labor de Zea continúa como guía e impulso de los esfuerzos de sus discípulos y seguidores. Esto, aparte la proyección de estas mismas cuestiones al ámbito de América, como se verá más adelante.

Sobre estas bases, formula Zea, primero, la necesidad de una filosofía mexicana, sobre la base de una reflexión sobre la realidad concreta de México. A esta etapa de su pensamiento, corresponden sus obras: *Ensayo para una historia del pensamiento en México* (1946), *Con conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *La filosofía como compromiso* (1952), *La conciencia del hombre en la filosofía* (1953), *El Occidente y la conciencia de México* (1953), *La filosofía en México* (1955), *Del Liberalismo a la Revolución en la educación mexicana* (1956), *La cultura y el hombre de nuestros días* (1959), y *Características de la cultura nacional* (1960).

4. Abelardo Villegas

Abelardo Villegas Maldonado (1934-2001). En estrecha relación con Zea, Abelardo Villegas se ha destacado como un pensador acu-

cioso y penetrante. Su obra *La filosofía de lo mexicano* (1960),[3] es un testimonio de la madurez con que encara el problema del ser de México y de la mexicanidad, analizando las opiniones de los pensadores precedentes, con el respaldo de una recia formación filosófica, histórica y actual.

Su penetrante y completo estudio acerca de las opiniones que sobre lo mexicano han dado Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea y otros, concluye Villegas, en un razonamiento estrictamente formulado y fundamentado: "¿qué vamos a entender por filosofía de lo mexicano? Filosofía de lo mexicano serán aquellos análisis sobre el mexicano, sabiendo que el fenómeno humano es individual, y que más trasciende a su momento, mientras más individual y original es; la filosofía de lo mexicano consistirá en un tipo de análisis que nos informe acerca de la peculiaridad que el mexicano posee en relación con los demás pueblos. Puede verse, en efecto, qué es lo que en común tenemos con los demás pueblos, pero sólo para distinguir lo que de original podemos aportar a los demás pueblos: experiencia histórica y cultural que ellos no tengan. Todo individuo, o todo grupo determinado de individuos, en tanto que peculiares, pueden aportar experiencias particulares, por medio de una expresión adecuada; la desigualdad humana consiste en que unos lo hacen y otros no; y esta desigualdad, agregada a los grados de individualidad que se observan en la historia, fundamentan una valoración sobre la existencia humana. Como el fenómeno histórico individual perdura mucho más que el momento cronológico en que se da, cada hombre o país tiene el deber de aportar al acervo común de lo humano, las características de sí mismo...

"Volver a lo individual, hacia lo más peculiar que tenemos, no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo, o en un nacionalismo cerrado. Es aportar la experiencia humana. Sólo el que se apega a lo común, el que no se hace individual, el que no inventa, rebaja su propia humanidad. Desde el punto de vista de la filosofía antropológica es menos humano que otros; desde un punto de vista moral es más egoísta que otros."[4]

---

[3] Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

[4] Villegas, *op. cit.*

Con ese criterio sobre México y lo mexicano, Villegas busca cuál ha sido el móvil de la conciencia mexicana a través de la historia; y en ese intento, ha producido tres obras de señalada importancia para la filosofía social y política, en relación con México: *La filosofía en la historia política de México* (1966), *México en el horizonte liberal* (1981), y *El pensamiento mexicano en el siglo XX* (1993).

En el mismo rumbo de su pensamiento, y con la indiscutible influencia de Zea, Villegas también ha incursionado en el pensamiento latinoamericano y su historia. En este campo, son de señalarse sus obras *Panorama de la filosofía latinoamericana actual* (1963), *Reformismo y revolución* (1972), *Cultura y política en América Latina* (1978), *Violencia y racionalidad* (1985), *Democracia y dictadura; el destino de una idea bolivariana* (1987), que compendian sus afanes por participar en el curso histórico de la filosofía en América. En todas ellas, es toral la cuestión que se plantea, si la filosofía iberoamericana tiene que ser como las grandes filosofías occidentales, o si posee un tema propio, el de su circunstancia americana, que se le impone por los acontecimientos dramáticos que en ella ocurren.

CAPÍTULO OCTAVO

EL GRUPO FILOSÓFICO HIPERIÓN

SUMARIO: 1. Antecedentes. 2. El grupo. 3. Jorge Portilla. 4. Emilio Uranga. 5. Salvador Reyes Nevares. 6. Luis Villoro. 7. Joaquín Sánchez Macgrégor. 8. Ricardo Guerra.

1. ANTECEDENTES

El cultivo de la filosofía en México había venido siendo, hasta la enseñanza de Antonio Caso, un trabajo individual, personalizado. Sin duda, fue José Gaos quien introdujo en nuestro país, la modalidad de un trabajo de grupo, a partir de su propia actitud de maestro, como guía y fuerza de atracción de sus alumnos.

Sin embargo, la madurez filosófica alcanzada hacia los años cuarentas, después de la muerte de Caso, hizo posible el nacimiento de una nueva actitud: la participación colectiva en una tarea común de especulación filosófica. Así nació el grupo Hiperión, convocado por Zea, y animado por Gaos. Se trata, en efecto, del primer grupo (y acaso el único), que se propuso la indagación de la esencia del mexicano, echando mano de las herramientas que les había proporcionado la filosofía existencialista (Heidegger, Sartre, Merlau Pónty), y aunque en menor medida, el historicismo vitalista de Ortega y Gasset.

2. EL GRUPO

Integraron ese grupo, jóvenes estudiantes de filosofía: Jorge Portilla, Emilio Uranga, Salvador Reyes Nevares, Luis Villoro, Joaquín Sánchez Macgrégor, y Ricardo Guerra, enlistados por la fecha de su nacimiento, aunque se asociaron a ellos otros miembros, provenien-

tes de disciplinas diferentes a la filosofía, pero interesados en diversas manifestaciones de la cultura mexicana.

Luis Villoro, el más alto representativo de aquel grupo, describe así su integración y su trabajo, en una evocación a casi 50 años de distancia: "Entre los años de 1947 y 1952, en la vieja Escuela de Mascarones, la filosofía vivió un momento fulgurante, de brillo inusitado, llamarada de inteligencia que no volvería a repetirse. Pronto, un grupo de discípulos de José Gaos nos reunimos para estudiar en común y compartir nuestras preocupaciones intelectuales. Con la petulancia de la juventud, nos bautizamos Hiperión, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las ideas etéreas.

"Nos preocupaba, en primer lugar, la necesidad de fundar al fin, una filosofía auténtica. Reaccionábamos contra la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas. Soñábamos con crear un pensamiento autónomo, ligado a nuestra circunstancia, que hablara de nosotros y para nosotros, capaz de volver más racional nuestro propio mundo, susceptible de desenajenarnos. Sabíamos que estábamos en la ola de un movimiento más amplio de autoconocimiento. El descubrimiento de nuestra realidad había acompañado a la revolución mexicana, y hacía tiempo que en la pintura, en la música, en la poesía y en la novela, el arte dejaba de ser imitación de las culturas metropolitanas y trataba de expresar una realidad recién descubierta. Pero el pensamiento siempre llega más tarde. 'El búho de Minerva alza el vuelo al atardecer', gustábamos de repetir. El momento de autoconocimiento en la reflexión ya había comenzado.

"En la antropología, Manuel M. Gamio y Miguel Othón de Mendizábal; en la literatura, Octavio Paz, Agustín Yánez y Rodolfo Usigli, y en la filosofía Samuel Ramos y Leopoldo Zea, eran signos de una corriente naciente, que preguntaba por las características de nuestra cultura, de nuestro carácter, de nuestras formas de vida. Y el Hiperión intentó darle a esa inquisición, una dimensión más reflexiva, sistemática, con las armas del pensar filosófico." [1]

Los Hiperiones elaboraron su pensamiento, a partir de tres clases de datos: la experiencia de la vida cotidiana, las manifestaciones

[1] Luis Villoro, *En México, entre libros; pensadores del siglo XX*, México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1996, págs. 119-126.

culturales que ofrezcan una autenticidad, y los hechos provenientes de la historia. La filosofía debe reducir todos esos datos, a ciertos rasgos invariables, para integrar un estilo de vida, o un proyecto de existir, para integrar una estructura básica, un patrón de cultura, que dé razón de todos los comportamientos circunstanciales. Rasgos, en fin, de una manera de ser y no de aparecer.

Una referencia a cada uno de los miembros del grupo.

3. Jorge Portilla

Jorge Portilla (1919-1963), destacó en el grupo Hiperión, por su clara inteligencia y sus dotes de expositor. Su pensamiento, lleno de originalidad, muestra ante todo un profundo conocimiento del existencialismo de Sartre, y de la fenomenología de Husserl. Y congruente con la tarea generacional que se impuso el grupo, de buscar una filosofía de lo mexicano, nacida del esclarecimiento de la propia realidad, Portilla elaboró, en un ensayo que se ha vuelto clásico en nuestra literatura filosófica actual, titulado *Fenomenología del relajo* (1953),[2] uno de los atributos más característicos del mexicano, tanto como hecho vivido, cuanto como dimensión moral. Un esbozo esquemático del contenido de dicho ensayo, es este: "El *relajo* no es una cosa, sino un comportamiento; la expresión designa el sentido unitario de una conducta compleja, de un acto o de un conjunto de actos, llevados a cabo por un sujeto; la significación o sentido del relajo, es suspender la adhesión del sujeto a un valor libremente propuesto.

"El relajo tiene cierta relación con lo cómico, pero no es lo cómico sin más; hay situaciones cómicas que no entrañan relajo. El sentido del relajo, es justamente, frustrar la respuesta espontánea que acompaña a la aprehensión del valor.

"El comportamiento designado por el término *relajo*, consta de tres momentos discernibles por abstracción; en la unidad de un mismo acto, se encuentran: en primer lugar, un desplazamiento de la atención; en segundo lugar, una toma de posición, donde el sujeto se sitúa a sí mismo en una desolidarización del valor que le es propuesto; y en tercer lugar, una acción concreta, que consiste en manifes-

[2] Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

taciones exteriores del gesto o de la palabra, que constituyen una invitación a otros para que participen conmigo en la desolidarización.

"El relajo es invocación a otros presentes; junto a la intencionalidad negativa hacia el valor, surge una intencionalidad lateral hacia el prójimo, tan necesaria como aquélla para constituir la esencia del fenómeno. El relajo en soledad es impensable, o mejor dicho, inimaginable; siguiendo el hilo conductor de la expresión 'echar relajo', puede decirse que en soledad no hay donde 'echarlo'; el espacio existencial donde el relajo se 'echa', está acotado por la comunidad de los presentes. Por ello es igualmente inimaginable que el relajo pueda surgir entre dos personas; en el diálogo puede muy bien darse la negación de un sujeto frente a otro, pero esta negación nunca podrá asumir la forma de relajo, justamente por faltar esa dimensión de profundidad, en que el relajo puede proliferar.

"La relación del valor, en su idealidad pura, con la realidad, hace también comprensible el carácter ruidoso de ciertas formas de relajo, aunque el estrépito no le sea esencial. En el relajo ruidoso hay algo que ahoga el valor mismo, y enturbia la atmósfera social en que habrá de realizarse.

"El relajo es un movimiento autodestructivo, contrario a la actitud normal y espontánea del hombre frente a los valores, cuando éstas actúan en la conciencia como pauta de autoconstitución. El hombre del relajo efectúa un movimiento profundamente irracional, que consiste en la supresión de todo futuro regalado.

"En ciertos individuos esta noción del tiempo adquiere un carácter estable, que los convierte en verdaderas encarnaciones del relajo. Su sola presencia, es presagio de disolución de toda seriedad posible. En México, el lenguaje popular designa a este tipo de hombre con el calificativo de 'relajiento', lo cual significa, literalmente, un hombre sin porvenir, que se niega a tomar nada en serio, a comprometerse con algo, a garantizar cualquier conducta propia en el futuro; no responde a nada, no se arriesga a nada, es, simplemente, un testigo bien humorado de la banalidad de la vida.

"Así, si el valor es una guía de la autoconstrucción, la negación sistemática del valor es un movimiento de autodestrucción; el relajo es pues, inexorablemente una autodestrucción, que trae, además, una fragmentación de la temporalidad subjetiva. La figura del relajiento equivale a la de un hombre sin proyecto, caído en el instante presente (abyecto), y por ello incapaz de dar unidad a períodos más

o menos largos de la temporalidad objetiva. No tiene futuro, carece de porvenir. Su actitud negativa presenta una doble vertiente: su autodestrucción y su temporalidad fragmentaria." [3]

4. Emilio Uranga

Emilio Uranga (1921–1988), reafirma la tarea de una doctrina acerca de la realidad mexicana. Quienes como filósofos no la intentan —dice—, corren el peligro de evadirse de la historia de México, y sucumbir a problemas artificiales que sólo tienen sentido en otras épocas y lugares. Una filosofía ajena a la búsqueda de lo mexicano, no pasará de ser entre nosotros, elegante flor de invernadero académico. Propugna Uranga una ontología del mexicano; y advierte que el sentimiento o zozobra permite al hombre descubrir en sí, su frágil y accidental naturaleza, pero al propio tiempo, sus posibilidades de comprensión. Discreción y señorío, constituyen dos realidades ónticas, sobre las que ha de fundarse una moral existencialista.

Las obras filosóficas de Emilio Uranga son: *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949),[4] y *Análisis del ser del mexicano* (1952).[5] Con posterioridad a esa época del Hiperión, Uranga y otros miembros del grupo se han acercado, cada vez más, a una concepción neomarxista de la filosofía. El propio Uranga redactó el "acta de defunción del existencialismo".

De las obras mencionadas de Uranga, en la primera presentó todas sus tesis centrales, mismas que desarrolló sistemáticamente en la segunda. En términos generales, la doctrina de Uranga es, acaso, la de mayor contenido filosófico, entre todas las que en ese tiempo se dieron acerca del mexicano. "Uranga da cuenta de un hallazgo importante: el descubrimiento de un rasgo del mexicano, del que podrían derivarse todos los demás: el sentimiento de accidentalidad. No se trata de una categoría exclusivamente psicológica o sociológica, aunque también sea eso, sino la suficientemente general y básica,

---

[3] *Op. cit.*, págs. 17 y ss.

[4] Publicado en el número 2 de la Revista *Cuadernos Americanos*, correspondiente a marzo-abril de 1949.

[5] Publicado en 1952, en la Colección México y lo mexicano. Eds. Porrúa y Obregón. Ambos trabajos de Uranga fueron reeditados en 1990, por el Gobierno del Estado de Guanajuato, en el volumen tercero de las *Obras Completas de Emilio Uranga*.

para poder deducir de ella las demás características de un carácter y de una cultura. Así, logra sistematizar Uranga, en un marco conceptual coherente, todas las características, que tanto sus propios análisis, como los de los demás autores, atribuían al mexicano.

"Ser accidental quiere decir 'ser en otro', depender de lo otro, ser frágil, oscilar entre la existencia y la nada, ser carente y azaroso, contingente y gratuito. De la accidentalidad se siguen rasgos psicológicos, como el complejo de inferioridad de que hablaba Samuel Ramos, y que Uranga considera derivado de un sentimiento más profundo, de 'insuficiencia', derivado de la accidentalidad, el carácter 'sentimental', la melancolía, el sentimiento de fragilidad, etc. La accidentalidad estaría también en la base de ciertos comportamientos sociales (decentes y pelados), o morales (la gesticulación, el relajo). Por último, queda ligada a los avatares de la historia de un pueblo: conquista, dependencia, revolución. Por ello, piensa Uranga que la ontología es más fundamental que cualquier consideración psicológica o sociológica sobre el mexicano. La ontología del mexicano debe preceder, pues, metódicamente, a toda investigación sobre el hombre mexicano, su vida o su alma." [6]

El pensamiento de Uranga es preciso, claro y muy bien fundamentado, así por su talento, como por su abundante información. Bien merece la pena asomarnos a algunas de sus páginas: "El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esa índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental, y puede decirse que la tónica de esa vida, la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.

"La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas esas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. De aquí también su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras. Pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido, y la con-

[6] Luis Villoro, prólogo al volumen tercero de las *Obras Completas de Emilio Uranga*, arriba citadas, págs. 14 y 15.

secuente impresión que desde fuera da el mexicano de evadirse y escabullirse, de no darse a notar. Finalmente, esa sensación, tan incómoda a veces, de ocultamiento de la propia persona, de recato, que colinda casi siempre en el disimulo y la hipocresía, y que no es en verdad más que la convicción de la incurable fragilidad.

"La fragilidad es la cualidad de ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica. Quien vive amagado por la destrucción se siente frágil y destruible, y tiende a la protección si valora la vida o se expone a la aniquilación, si en un arranque de decisión ha elegido la nada y la vacuidad. De ahí ese desprecio tan característico por la vida humana, y la constante asechanza de la muerte en que vive el mexicano. La vida mexicana es muelle y delicada porque el proyecto fundamental de proteger el ser frágil, impulsa a la conformación del mundo circundante como sistema practicable de canales amortiguadores, elásticos, 'algodonosos'. Pero junto con estos cauces de materias protectivas, una zona vasta de brutales aristas está también ahí como amenazas. El contraste entre la brutalidad y la delicadeza es tan mexicano como el mexicano mismo.

"La inactividad es la tara del carácter sentimental. Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano, no le impulsan a crecer y arrasar los obstáculos, sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para 'mañana'. Estar desganado es aparentemente estar aburrido, y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. En la desgana, el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por todo cuanto nos rodea.

"La desgana hace su aparición, cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganamos para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación, si no se entremezclara el obscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir, es decidir ser irresponsable. La desgana es pues indiferencia ante una súplica, dureza, si se quiere, a la espontánea u originaria voz de las cosas o de los otros. Cuando estamos desganados el mundo nos lanza mensajes que alcanzan a un destinatario desatento. Y no es por causar un daño a sabiendas que se desatienden las llamadas, sino porque no nos da la gana de

prestarles cuidado, porque decidimos no movernos, permanecer en la inactividad.

"En la desgana hay un asco por el sentido de las cosas, por las significaciones ahí presentes. La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra acción presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre. De ahí que la desgana surja por el solo hecho de ser mexicano. Desgana por no ser otro, por no ser otra la historia, por no ser otras las costumbres, que prepara la elección del otro como salvador, o complejo de inferioridad. De ahí ese afán de ver las cosas como el extranjero, de justificarse por los otros. De ahí el 'pochismo', el 'malinchismo', el 'europeísmo', el 'indigenismo'. De la desgana, sentimiento de insuficiencia, el mexicano se evade por la elección de la inferioridad.

"Pero la inactividad suscita también otro sentimiento que calificaremos de dignidad. El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal, y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exacerba por esa constatación, no se lanza a la acción; lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación. El obstáculo, repetimos, no redobla su actividad. Una empresa erizada de dificultades, no será incentivo para que el mexicano actúe redobladamente. La dignidad reside más bien en una voluntad de no mancharse, de huir de la complicidad con lo bajo. Ser digno es hacerse inmune a las acechanzas de la irregularidad, mantenerse a salvo de los compromisos turbios. Voluntad de limpieza, de probidad, son componentes del sentimiento de dignidad. Con una paciencia que no ignora sus orígenes, el hombre digno se hace a la decisión de pasar la vida lo más limpiamente posible, de meterse por cauces que no lo vulneren, y de evitar las explanadas que lo pongan al blanco.

"La rumiación interior comprende el tercer elemento característico del sentimental. Preservar el ser no tiene más sentido que permitir o dar lugar a un sustituto interior de la actividad, a una especie de ensoñación, de repasar y repasar todo lo vivido, de marchar y contramarchar con la experiencia interior. Detrás de todos esos rostros que huyen de la actividad y del amago, hállase la vida interior, lo que cada quien ha vivido, sus recuerdos, sus padecimientos, sus alegrías, un caudal que todo mexicano acaricia y recuerda. El mexicano da

siempre la impresión de ya haber vivido, de traer en los pozos del alma una historia, un mundo que fue, y que por emotividad quedó grabado indeleblemente. De ahí nuestra melancolía y ese ademán de hombre de experiencia amarga.

"Hay una correspondencia casi mágica entre la dignidad y la brusquedad, un adivinar que a nuestras dolencias interiores responden inequívocamente obstáculos externos, y que nuestra timidez y nuestro recato no sólo son generadores de sueños y mundos que se agotan en la cabeza, sino presentimientos de duras aristas interiores. Son las oscilaciones tan familiares en la vida mexicana, de un entusiasmo presto, de una entrega esperanzada a un movimiento, que se acompaña casi de inmediato por una honda depresión, por un caer nuevamente en la ensoñación sin esperanza.

"Es el mexicano criatura melancólica; enfermedad que pertenece más a la imaginación que al cuerpo, y que expresa de la manera más aguda la condición humana. El mexicano es un ser de infundio, con todos los matices de disimulo, encubrimiento, mentira, fingimiento y doblez que entraña la palabra, pero principalmente con ese rasgo de carencia de fundamento o de asidero. Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el 'fundamento sin fundamento de los valores', melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es el fundamento de su nada y de su no ser. La melancolía traduce también la modalidad del ser, lo perecedero de toda cosa, el mudar y devenir sin esperanzas de una postrera salvación en la fundamentación. Por la melancolía se adivina o presiente por el lado del objeto, la incurable movilidad del ser. La libertad, es el fundamento sin fundamento de los valores, el infundio fundamental que nos enferma de melancolía. Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa.

"El melancólico está encerrado en su moradas interiores, y ahí hace surgir a la vida de la imaginación mil mundos a los que confiere valor y sentido, pero nunca pierde de vista que esos mundos reposan en una nada, están en vilo sobre la nada, y ese saber del infundio del mundo, es justamente lo que solemos llamar melancolía. El misterio de la imaginación colinda con el de la nada, y éste con el del hombre. La melancolía expresa la íntima trabazón entre el hombre, la nada y el sueño.

"Hay para el mexicano la posibilidad, siempre abierta de que el mundo se le presente como 'amigo' o como 'enemigo', como un peligro o como un auxiliar, como una amenaza o como una ayuda.

"El estado neutro del ser que no deja ver su rostro de destruible o resistente, de frágil o de invulnerable, sólo es posible si el hombre se despeja de las cosas de la libertad y se afecta de 'zozobra'. La zozobra es el estado en que nos hallamos cuando el mundo nos oculta su cara frágil o destruible, cuando no sabemos si se nos vendrá encima una amenaza o se nos acogerá en un asilo. Estamos a merced de lo que venga, somos constitutivamente frágiles; nos hemos hecho frágiles, al elegir al mundo como amago, como amenaza, como asedio. El mexicano es 'huraño', 'retraído', pronto a saltar o a defenderse. Tal actitud es inexplicable si no se supone que el ser le parece como indiferente, y que sólo un 'accidente' que no domina le traerá la calma y la confianza, o la destrucción y la muerte. Ante el mundo como un 'amigo' o como un 'enemigo', y ello de un modo imprevisible, en zozobra.

"Ontológicamente la fragilidad y la zozobra, nos revelan como accidente. Esta entrañable constitución aflora también en ese sentimiento radical de inseguridad y de mudanza, que afecta todas nuestras cosas. La accidentalidad es insuficiente ante la substancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia.

"Ontológicamente, la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena. Dejar que nuestra vida la hagan los otros es poner en sus manos todos los certificados posible de justificación, concebir que los otros hacen siempre bien las cosas, que no están abiertos en el horizonte del accidente, que saben siempre a qué atenerse.

"La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra, nos abren al campo o al pozo, mejor, de nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abrevar infatigablemente ese manadero de las posibilidades más originarias. El peligro es justamente cerrarse al camino hacia lo originario, dejar

que una cicatrización nos engañe y oculte la sangre viva que corre por abajo, nutriendo aun escorias y vendas. El secreto de un proyecto fundamental hállase justamente en la repetición. Repetir es reabrir en el sentido en que se dice necesario deshacer, 'raspar', una cicatrización inconveniente para dejar a la herida nuevamente en el libre juego de sus posibilidades. Con esta reapertura dejarnos a la propia vida, accidental y zozobrante, inmersa en sus posibilidades originarias, la hacemos acceder a sus propias fuentes, y ahí la mantenemos y alimentamos." [7]

La segunda de las obras de Uranga mencionadas, constituye una explicitación de lo dicho en la primera, confirmando sus asertos mediante referencias a la realidad de lo mexicano. Expone con referencias concretas esa realidad, desde varios planos en los que se encuentran modelos de apoyo a sus opiniones. Así muestra cómo lo mexicano debe ser el tema central de nuestra cultura, revisa las nociones filosóficas en que fundamenta sus aseveraciones (lo accidental, lo substancial, lo originario, lo secundario, el humanismo; y a través de nuestra historia, muestra cómo se han dado la insuficiencia y la inferioridad, con apoyo en hechos reales, que han impactado la conciencia del mexicano). Y finalmente, revisa en la poesía, sobre todo de Ramón López Velarde, cuáles son los caracteres dominantes del mexicano (o de la mexicana), que están presentes ahora, y que se arraigan en la tradición.[8]

5. Salvador Reyes Nevares

Salvador Reyes Nevares (1922–1993), aportó una obra encaminada a la precisión y conocimiento del mexicano, como era el proyecto del grupo Hiperión: *El amor y la amistad en el mexicano* (1952). En esta obra de Reyes Nevares, como en la de Portilla, se parte de la observación de comportamientos y actitudes comunitarias, de maneras de sentir y de vivir el mundo en torno, de formas de relaciones con los otros; se trata de un conocimiento personal, basado en la experiencia de la vida colectiva.

El mexicano, dice Reyes Nevares, "posee como cualidad común, asiento de todas sus manifestaciones de vida socializada, una finura,

---

[7] Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano.*

[8] Uranga, *Análisis del ser del mexicano.*

que a veces toma la forma de carácter moral, aunque también a veces se asume en posturas artísticas, en formas de expresión plástica, o en simples modos de trato cotidiano. Pero como en todo, el mexicano es individuo de oscilaciones, que si bien, mantiene regularmente una forma de comportarse con finura, también ese dado a transitar al polo opuesto. Y por ser un sujeto de oscilaciones, y por ello de contrastes, se siente incómodo con el contacto de la realidad bruta, a la vez que cuando se encuentra en las regiones de la sola imaginación.

"La dignidad, es, ciertamente, una virtud nacional. Los mexicanos somos, por tradición, buenos practicantes de este género de conducta en que hay siempre algo de tranquila arrogancia, de sumisión orgullosa, de desprecio humilde. La dignidad lleva en sí, toda una rica gama de manifestaciones. Se es digno en la derrota, o ante el amante desdeñoso, o con relación al superior, o frente a la injusticia. La dignidad es tranquila aceptación de una circunstancia adversa; pero en esa aceptación no se pierde la compostura, el nativo decoro, y de tal guisa es el ademán adoptado, que inclusive se logra algo así como una pequeña revancha. La dignidad es una virtud que requiere, como condición de posibilidad, un previo desequilibrio entre los sujetos que van, uno a provocarla y el otro a ejercitarla. Es una virtud de última instancia, una postrer medida, en que ya no hay pretensiones de supremacía, pero sí de amenguar el desnivel. La palabra 'dignidad' sugiere desde el principio una actitud pasiva delante de ciertas cosas que, por una razón u otra, han merecido el juicio de deleznables. Es la postura del hombre que no se mezcla en una empresa dada, cuando ha notado en ella la injusticia, o cuando se ha percatado de que en ella se tratan juegos sucios. La conducta digna obedece, más que al respeto a una ley moral, a una serie de aspiraciones o de represiones de índole pasional, sentimental, y en fin, de tipo ajeno al de las puras líneas que constituyen el juicio moral."

"Se ha dicho que el mexicano es un sentimental. El sentimental da siempre una impresión de debilidad, inevitable en quien lo mira, porque siempre se mira como expuesto a lo que pueda sucederle, extraordinariamente sensible para ello, y por añadidura, incapaz de sobreponerse a esos acontecimientos, o de olvidarlos en más o menos tiempo. Si el carácter sentimental está dado, por la emotividad, la inactividad y la secundariedad, hay que entender que la emotividad es la peculiar disposición para otorgar a todo lo que nos acon-

tece, una importancia desmesurada. La inactividad se traduce en una cierta torpeza para deshacernos de posturas espirituales ya adoptadas. Y la secundariedad consiste en la tendencia a guardar en lo íntimo de la psique, las impresiones recibidas desde muy antiguo, el mexicano acepta sin mayores reparos, que es un ser sentimental, pero lo acepta como a manera de resignación, porque se asocia al sentirse débil y frágil ante sí mismo y ante las cosas, por su propio carácter. El sentimentalismo se refiere a un plegarse pasivamente ante los imperativos de la pasión, del ánimo amistoso, y de la fuerza vengadora. Aduciendo una pasión amorosa, el mexicano puede justificarlo todo. Los crímenes pasionales, los fracasos en cualquier terreno, los éxitos también conseguidos en cualquier terreno, son con frecuencia atribuidos al tono con que se haya desarrollado y desenlazado un episodio amoroso. La figura del mexicano es la de un sujeto sobre quien se vierten las pasiones, y no le dejan más salida que actuar o no actuar en razón de ellas. Existen dos hechos íntimos, personales, en relación con el amor, pero que muestran un sentido negativo: el despecho y el resentimiento; el despecho es como una modalidad del resentimiento, en que la hostilidad velada, está casi disminuida, casi hasta desaparecer; el despecho siempre es frente a alguien; y el resentimiento, si bien se origina casi siempre en una situación individual, de persona a persona, o de persona frente a clase social, se difunde por el carácter entero de quien lo siente, y llega a ocupar todos sus escondrijos, a teñir todas sus actitudes.

"La finura preside muchas de las conductas mexicanas, alternando siempre con cierta violencia. El mexicano es hombre de oscilaciones, que va de un punto determinado al opuesto, y que así realiza la imagen misma de la zozobra. La amistad es una de las formas de comunidad que mejor y con más constancia cultivamos en México. El amigo es persona merecedora de cualquier sacrificio, y es tenido por ingrato o por desleal, todo aquel que no ofrece materialmente cuanto posee, para ayudar a un amigo en desgracia. Se vive con apasionamiento, con absoluta nitidez, entusiasta y exclusivamente un tipo de comunidad primordial: la familia; y un segundo tipo, de estructura peculiar, que es la comunidad amistosa. La familia es un grupo que en cierto modo puede ser considerado ingrediente de la situación; la familia es un dato con el que hay que contar sin un previo movimiento electivo. Nadie puede seleccionar su linaje. Las personas que a título de parientes nos rodean, están como puestas

ahí, sin que hayamos decidido integrarlas en nuestro cuadro de vida. Claro es que los lazos de comunidad familiar no se forjan por la pura identidad de la sangre; tras del hecho irreductible de la no elección, viene un acto libre, que es el ademán amoroso. Así, este tipo de comunidad se funda sobre bases, tanto fatales como elegidas. En cambio, la comunidad amistosa no es sino el resultado de una pura y escueta elección; tenemos una amplísima libertad para seleccionar nuestros amigos. El mexicano desarrolla los más arduos sacrificios de cortesía, de diplomacia, de sinceridad inclusive, para mantener la relación amistosa. En la amistad somos infinitamente más delicados que en la relación erótica. Nuestra finura traza los giros más ingeniosos, nuestra solicitud se lanza sobre el amigo y lo envuelve, nuestro sentido de la medida se afina extraordinariamente para no molestar; y por último, nuestra susceptibilidad se repliega, de tal suerte, que nos volvemos complacientes. El amante pretende adueñarse a tal punto de la amada, que intenta trascenderla en totalidad, es decir, privarla de todo poder de movimiento autónomo, suelto, libre en una palabra. La amistad, por el contrario, es respetuosa; el amigo no establece, por lo que respecta a la dimensión de libertad de la otra parte, sino relaciones de simpatía; no se trata de adueñarse del otro, sino de comprenderlo. La amistad, tan fuertemente sentida por los mexicanos, tan cuidadosamente cultivada, tan cara ella en sí misma, es en muy buena media la causa de esa persistencia de México en el humanismo que, en otras partes del mundo, va gastándose y declinando." [9]

A propósito de la obra de Reyes Nevares, en busca de lo que en la realidad es la esencia del mexicano, se dieron, fuera del grupo de los Hiperiones, otras expresiones de la misma inquietud, por personalidades, no propiamente del campo de la filosofía, pero sí muy vinculadas a la cultura mexicana. Dichas personalidades son:

Francisco de la Maza (historiador y crítico de arte), autor de *El guadalupanismo en México.*[10] "El guadalupanismo y el arte barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano, diferenciales de España y del mundo. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia, para mirarse y descubrirse a sí mismos."

---

[9] Salvador Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*, México, Eds. Porrúa y Obregón, 1952.

[10] Francisco de la Maza, *El guadalupanismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pág. 10.

Luis Bruno Ruíz (autor y crítico de danza y ballet), en cuya obra *Breve historia de la danza en México*,[11] dice: "Porque lo mexicano, no sólo está en el colorido del sarape y en los temas revolucionarios, sino también en las reacciones del hombre ante los estímulos universales del amor, la tristeza, la alegría y la muerte."

Y Octavio Paz (escritor y poeta), que en su libro *El laberinto de la soledad*,[12] asienta: "el mexicano considera la vida como lucha, concepción que no lo distingue del resto de los hombres modernos. El ideal de hombría para otros pueblos consiste en una abierta y agresiva disposición al combate; nosotros acentuamos el carácter defensivo, listos a repeler el ataque. La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior. El estoicismo es la más alta de nuestras virtudes guerreras y políticas. Nuestra historia está llena de frases y episodios que revelan la indiferencia de nuestros héroes ante el dolor o el peligro. Desde niños nos enseñan a sufrir con dignidad las derrotas, concepción que no parece de grandeza. Y si no todos somos estoicos o impasibles, al menos procuramos ser resignados, pacientes y sufridos. La resignación es una de nuestras virtudes populares. Más que el brillo de la victoria nos conmueve la entereza ante la adversidad".

6. Luis Villoro

Luis Villoro Toranzo (1922), es, sin ningún género de duda, no sólo el más destacado entre los integrantes del grupo Hiperión, sino de la filosofía mexicana toda en la actualidad; su trabajo en la cátedra, se sustenta en una gran erudición, y un talento extraordinario, aparte de su trato siempre afable y cordial. Su labor difusora de la filosofía, de ningún modo se limita a la docencia, sino que la ha venido desempeñando a través de traducciones, de conferencias, y de una crecida serie de obras, a cual más interesantes.

Como en todos los miembros del Hiperión, en Villoro es notoria la influencia de la fenomenología, del existencialismo francés, y del marxismo. Dentro del grupo, una aportación importante de

---

[11] Luis Bruno Ruiz, *Breve historia de la danza en México*, México. Ed. Libro-Méx., pág. 125.

[12] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, pág. 28.

Villoro, es el reconocimiento y el análisis de las ideologías, toda vez que éstas pueden explicarse a partir de actitudes históricas, a menudo inconscientes, y permiten llegar hasta las doctrinas que sustentan tales situaciones históricas, como lo demostró en sus dos libros históricos de esa época.

Conocedor magistral de la historia de la filosofía, y de las disciplinas que instrumentan su progreso; pensador acucioso de la realidad de México y de su historia, Villoro constituye, en verdad, un sólido baluarte del pensamiento mexicano. Por mencionar solamente sus obras, que no sus traducciones ni la abundante difusión en introducciones, selecciones de textos, antologías de autores, y un extraordinario número de artículos, producido ininterrumpidamente desde 1948, su amplia bibliografía es la siguiente: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953), *Páginas filosóficas* (1962), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), *Signos políticos* (1975), *Estudios sobre Husserl* (1975), *Creer, saber, conocer* (1982), *el concepto de ideología y otros ensayos* (1985), *el pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento* (1992), *En México, entre libros: pensadores del siglo XX* (1995), *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (1997), *Estado plural: pluralidad de culturas* (1998).

Villoro ha trabajado en la dilucidación de los problemas del significado y de las condiciones del conocimiento. Y en consecuencia con su actitud crítica, no afilia su pensamiento a ninguna escuela filosófica particular, pues entiende a la filosofía como un ejercicio permanente de crítica, rechazando lo que pueda ser una mera construcción de sistemas de conocimiento. Tal actitud crítica lo ha llevado a apoyarse en las corrientes actuales más críticas, como pueden serlo el marxismo, la fenomenología y la filosofía analítica. El saber, las formas de las creencias, y el lenguaje significativo, ocupan el interés actual de Villoro, que lo ha manifestado en sus trabajos recientes. Y con apoyo en su propia noción de Ideología, ha buscado aclarar los fundamentos de las opiniones no científicas, sobre todo en los campos de lo social y de lo político.

En sus libros más recientes, ha estudiado los fundamentos éticos del orden político, por una parte, y las relaciones entre culturas distintas, por la otra.

7. Joaquín Sánchez Macgrégor

Joaquín Sánchez Macgrégor (1925), ha desempeñado varios cargos académicos, lo que le ha mantenido en cierto modo, apartado de la producción filosófica. No obstante, en relación con su cátedra, ha incursionado en el ámbito del americanismo, publicando dos obras que han alcanzado un crédito justificado: *Colón y Las Casas* (1991) [13] y *Tiempo de Bolívar; una filosofía de la historia latinoamericana* (1997).[14]

Con una evidente influencia del pensamiento de Zea, Sánchez Macgrégor aborda el tema de Colón, para intentar una nueva revisión acerca de sus propuestas y actitudes en cuanto al poder, contrastándolas con la opinión y postura de fray Bartolomé de las Casas, en su lucha por el derecho y la justicia. Y en el afanoso empeño por hallar una explicación al devenir de América, mediante la hermenéutica de grandes textos, como mediante la rica conceptuación filosófica que se maneja, y mediante el despliegue de una experiencia apasionada de la historia, se coloca en el terreno de una filosofía de la historia empírica, para no caer en el vicio de los filósofos tradicionales de la historia, que se apoyan en ideologías, olvidándose del vivir empírico, donde la acción política es decisiva.

Otras obras de menor trascendencia escribió Sánchez Macgrégor, antes de su ubicación en el campo de la filosofía de la historia de América, que, evidentemente, significaron un antecedente teórico adecuado a su pensamiento actual. Tales fueron: *Claves dialécticas* (1967), y *Acoso a Heidegger* (1969). No obstante, en su cátedra, como en sus obras, está presente el crédito de su antecedente en el Hiperión.

8. Ricardo Guerra

Ricardo Guerra Tejada (1927), es, sin duda, otro de los más altos representativos del grupo Hiperión. En la cátedra, como en las publicaciones, se ha manifestado como un gran conocedor de la historia de la filosofía, sobre todo moderna y contemporánea, así

---

[13] Joaquín Sánchez Macgrégor, *Colón y Las Casas*, México, U.N.A.M., Facultad de Filosofía y Letras, 1991.

[14] El mismo, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, U.N.A.M., CC y DEL y Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

como de las disciplinas que imparte. Y una verdadera contribución al campo de la filosofía, ha sido su traducción de obras clásicas de autores modernos, lo que en mucho ha contribuido a la superación intelectual de los estudiantes.

Escritor prolífico, ha concentrado su atención en cuestiones que calan hondo en la vida contemporánea, abordándolas con un innegable apoyo filosófico; la dilucidación de ángulos confusos o desconocidos de filósofos actuales, muestra su alta capacidad teorética, y prueba de ello es la interesante serie de ensayos comprendidos en su libro *Filosofía y fin de siglo* (1996).[15]

Filósofo de lo actual, ha expresado: "Vivimos en una época de crisis... Asistimos al fin de las ideologías... El desarrollo de la técnica y la idea de progreso, nos han conducido al nihilismo, al escepticismo, al pensamiento cuantificable y calculador... El hombre se mueve entre el desamparo y la indiferencia, en la soledad de un mundo cada vez más extraño..."

A partir de una concepción de la filosofía como actividad, como investigación, como camino de la razón y del pensamiento, Guerra propone una vuelta al pensar profundo y originario; hay que preguntar de nuevo por el ser del hombre, por el tiempo, por la historia, por la ciencia y la técnica, por el lenguaje; es necesario profundizar en la historia de la metafísica y la ontología, para descubrir, en diálogo con la tradición, nuevos caminos, nuevos horizontes de reflexión.

[15] Ricardo Guerra, *Filosofía y fin de siglo*, México, U.N.A.M. Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

CAPÍTULO NOVENO

AMÉRICA, COMO MATERIA DE REFLEXIÓN

SUMARIO: 1. El americanismo. 2. Edmundo O'Gorman, y la ontología de América. 3. Franciso Larroyo, y la filosofía de la historia de América. 4. Leopoldo Zea, y la filosofía latinoamericana.

1. EL AMERICANISMO

En el afán por conocer la naturaleza del mexicano, como ser humano propio de México, se extendió de la noción del ámbito geográfico de México, a la parte del planeta en que se ubica: América. Surge entonces una cuestión nueva: ¿El mexicano, es por ello americano?

Pero es que América representa un extenso continente, en el que junto a México, otros países también plantearán la misma cuestión: el sentirse parte de una tierra común. Países diferentes, pero unidos por nexos de muy diversa índole; un reconocimiento de semejanza por su común asiento geográfico.

Cierto. América es el asiento de muchos pueblos, diferentes entre sí, pero igualados por efecto de antecedentes históricos, imprevisibles, pero ahora ya consumados y mostrando sus efectos. México, entre ellos, ostenta su peculiaridad, y a través de ella muestra caracteres comunes, a la vez que profundas diferencias. ¿Qué es entonces el mexicano? ¿Es simplemente un ser americano más? Diferencias importantes en la plenitud de su cultura autóctona, operan como elementos que rompen con un pasado común, al menos hasta que se dio la presencia europea en estas tierras.

La llegada de los emisarios de Europa y su consecuente proyecto de expansión, mediante la conquista y la colonización, o simplemente mediante la primera, mostró dos modos de dominio: el de los

ibéricos, mediante una colonización más apegada a un humanismo católico, y el de los anglosajones, a través de una ocupación, para trasplantar su forma de vida. Y aun dentro de la primera forma de ese dominio, surgieron las diferencias entre las dos naciones ibéricas respecto de sus intereses en el Nuevo Mundo: España y Portugal, cuya solución significó igualmente otra división: la porción hispanoamericana, y la porción lusitano-americana; diferencia menos profunda, que permite, por ello, que en común se hable de Iberoamérica o de Latinoamérica.

Sea como fuere, América apareció en el horizonte histórico universal, a partir de este empeño de los europeos por incorporar a su vida, la vasta región al otro lado del Atlántico. Precisamente, esa región, llamada después América, y asiento de pueblos y culturas, diversos pero con muchos y decisivos caracteres comunes, es el objeto de una reflexión, que explique su ser, y su carácter de nuevo mundo, que al vincularse con el antiguo, integró uno sólo.

Semejante reflexión, no es única, ni uniforme. El afán por conocer la realidad americana, por distintos pensadores, ha producido diferentes opiniones, de las que aquí expondremos sólo tres: la ontológica, o del ser de América; la axiológica, o de la filosofía de la historia de América; y la de la integración y desarrollo de Latinoamérica.

2. Edmundo O'Gorman, y la ontología de América

Coincidente con el nacimiento del americanismo en la filosofía mexicana, otro de los primeros discípulos de Gaos, Edmundo O'Gorman, cultivador de la historia, pero con una sólida formación filosófica, había empezado ya la fatigosa labor de buscar una explicación a la realidad histórica de América, a partir del problema *princeps*, que lo ha sido el hecho de su descubrimiento, pero sobre la base de una nueva concepción de la historia, como búsqueda de la verdad, que no como mero ordenamiento de hechos.

Edmundo O'Gorman (1906-1995), es, sin lugar a dudas, el más relevante historiador actual de México; y la solvencia de su obra, reside en su peculiar concepción de la historia, la que, al igual que el derecho, la pedagogía, el arte y la literatura, hallan en la filosofía un complemento y un apoyo. En tal virtud, O'Gorman ofrece, en cuatro de sus obras, aportaciones muy valiosas para la comprensión

filosófica de América, y para la integración de una filosofía americana. Tales obras son:

Los fundamentos de la historia de América (1942).[1] En esta su primera obra, O'Gorman se pregunta cómo ha pasado América a formar parte constitutiva de la vida y la cultura occidental; rastrea y explica el tránsito de esa incorporación, desde una perspectiva que lo contempla como mundo natural hasta la que lo señala como mundo histórico, y revisa a los autores y a los momentos en que América fue tema expreso o tácito del pensamiento europeo.

Crisis y porvenir de la ciencia histórica (1947),[2] donde señala que lo que debe interesar al historiador, no es la historia del pasado del hombre, sino la historia del hombre en el pasado, pues el conocimiento histórico consiste en averiguar cómo un acontecimiento, ha sido provisto de ser historizante. La tarea del historiador no consiste en manejar esencias, sino en indagar cómo han sido dotados de sentido, los hechos sobre los cuales dirige él su mirada especulativa, con el fin de revivirlos y aprenderlos. El historiador tiene que considerar la manera en que los hechos han sido transformados por el hombre, en hechos históricos; porque aquéllos, en cuanto puramente fácticos, no pueden racionalmente decirnos nada, y permanecen impenetrables. La verdadera historia se nos presenta como una realidad, cuya estructura crítica revela las sucesivas donaciones, que el hombre le ha hecho.

La idea del descubrimiento de América. Historia de una interpretación, y crítica de sus fundamentos (1951).[3] No es una historia más del descubrimiento de América, del hecho del descubrimiento de América, sino la primera Historia de la idea de que este hecho, fue un descubrimiento de América. El libro pertenece, por tanto, a aquella especie del género historia, que es la historia de las ideas, y como tal debe ser juzgado, si se quiere juzgarlo con justicia.

No se trata, pues, de una narración de acontecimientos históricos, sino de una revisión de lo que se ha pensado acerca de dichos acontecimientos, para llegar a una extraña y sorpresiva coincidencia, descubierta por todos los estudiosos que se han ocupado de América: "que la cultura americana, a pesar de ser deudora de la europea,

---

[1] México, U.N.A.M., Imprenta Universitaria, 1942.

[2] México, U.N.A.M., Imprenta Universitaria, 1947.

[3] México, U.N.A.M., Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México. Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

tiene un no se sabe qué, que le presta individualidad y carácter, que sin enajenarla de sus mayores, la distingue en cuanto dotada de un perfil que le es propio. Siempre que se habla de esa cultura americana, se la señala como frondosa rama del tronco de Occidente, o se habla de América, la hija de la madre Europa. Así pues, que América es dependencia histórica de Europa, sea. Pero ¿qué otra cosa significa esta afirmación, sino que América tiene un ser peculiar y extraño?

"Pero la noción de dependencia americana es eso, una noción, una predicación, un momento ontológico de su existencia, un modo histórico posible de entenderlo; pero que precisamente en nuestras entrañas, porque no se trata de un sentimiento de existencia, sino de una interpretación inauténtica de América y de lo americano."

Urge, entonces, la interpretación de los diversos momentos ontológicos del existir americano, lo cual constituye el punto de partida para buscar la respuesta a la pregunta sobre el ser auténtico de esa realidad, respuesta contenida en el siguiente libro.

La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente (1958).[4] En este libro, muestra O'Gorman el ser propio de lo americano; resume los presupuestos de toda investigación anterior sobre América, o sea, el considerarla "investida desde siempre, para todos y en todo lugar, de un ser determinado, cabalmente constituido e inalterable", condición necesaria para que, sin más, se pueda atribuir a un hombre, Colón, la comisión del acto de descubrirla. Pero tales presupuestos eran falsos, por cuanto que no hay hechos históricos en sí, e inalterables. Éstos son tales, en cuanto es el historiador quien les otorga sentido e inteligibilidad. Luego, el hecho "descubrimiento de América", es una serie de consideraciones que alrededor de tal supuesto han hecho sus historiadores, o sea (y así se explica cabalmente el título del libro), el ser con que lo han dotado, el cómo han inventado a América.

Pasa después O'Gorman a reseñar tal serie de invenciones en el aspecto geográfico, ya que originariamente América no fue concebida como tal, en cuanto continente, sino que ha transitado por diferentes modos de su concepción. Así, por obra de la cosmovisión del momento colombino, se la dotó con el ser asiático, pues no podía Colón salirse de su propio tiempo, que concebía una ecumene de

[4] México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

tres partes: Europa, Asia y África. ¿Qué de extraño tiene pues que unos consideren error y otros terquedad del Almirante? Error y terquedad que se derivan de atribuir a Colón nuestra idea geográfica del mundo.

Así recorre O'Gorman el hacerse geográfico de América, hasta llegar a Vespucio, que lo cambió en razón de una tesis de fundamentos *a posteriori*; la idea de que las regiones exploradas por Américo "pertenecían a un continente austral desconocido, responde a una exigencia empírica que se impuso sobre las ideas previas, y por eso no es una interpretación condicionada por esas ideas". Finalmente, lo evidenciado por Vespucio se idéntica como una cuarta parte, y denominándola América, se la individualiza. Veamos cómo "sobre el puente de la atribución del ser asiático, se transitó de un previo no ser América, a un ser americano; pero si aconteció así, ya no se diga que, milagrosamente, al mero contacto de una quilla con un islote, en una mañana de octubre, un hombre reveló al mundo el ser de América, que nadie sabrá explicar cómo allí estaba plenamente constituido desde la eternidad, en paciente espera de que alguien viniera desde Europa para descubrirlo".

Si así ha sido el hacerse del ser geográfico de América, la última parte de la obra, habrá de mostrarnos el hacerse histórico de ese mundo. La primera visión del proceso entrega a una América marginal a la cultura europea y a su historia; éstas conciben el despliegue de la historia universal, como una escala que va de lo menos a lo más perfecto, y cuyas graduaciones cobran su peculiar sentido, como es obvio, en referencia a la meta ideal de su aspiración ascendente, puesto que sólo en ella radica en plenitud absoluta el ser o significado del devenir histórico. Mas, si esto es así, es fácil advertir que la meta ideal está de hecho representada en todo momento del desarrollo histórico de la civilización, por consiguiente, asume en sí misma el sentido total de la historia, y su acontecer particular sería, ni más ni menos, el acontecer histórico universal.

Luego se entiende que América, vista por Europa, sea siempre una posibilidad, una entelequia, mientras que Europa se contempla a sí misma, como una realización plena de la historia. Así, el transcurrir de la historia será para América, un ir siendo como Europa, un actualizar poco a poco lo que tiene como potencia. Pero resulta bien que en ese ir siendo como Europa, está necesariamente un dejar de ser sí misma. A medida que América va siendo, va dejando de ser

América; la significación profunda de su historia, estriba, pues, en que va aniquilando su ser, al mismo tiempo que se va actualizando.

Pero Europa habrá de sufrir, correlativamente, un proceso semejante. Al concebirse como modelo universal, se vio a sí misma un ente capaz de dotar a otros con su ser, en nuestro caso, América; pero al hacerlo, inició su propia desintegración ontológica, de manera que, en la medida que América fue realizando en su historia el ser europeo, aniquilándose a sí misma, en esa misma medida la individualidad de Europa se fue disolviendo, en un despliegue histórico de autoliquidación.

En el proceso de la "invención de América", hemos de ver sobre todo, "la posibilidad efectiva de esa universalización, como único programa de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como la tarea propia y no ya como resultado de una imposición imperialista y explotadora". Entonces, ¿qué es América en este momento de su historia?, "la instancia que hizo posible, en el seno de la cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra, y la del concepto de historia universal a toda la humanidad".

Pero el proceso y sus alcances no terminan ahí; América, asumido ya el absoluto de su propia historicidad, tendrá una existencia auténtica. No se considera dotada de un ser, de una sustancia, su ser no será estático, sino un permanente poder ser, llegar a ser...

3. Francisco Larroyo, y la filosofía de la historia de América

Postulante y muy bien informado de las doctrinas filosóficas modernas, Francisco Larroyo,[5] también ha incursionado en el ámbito del americanismo, pero ofreciendo una interpretación axiológica, que desemboca en una filosofía de la historia de América. Ante todo trata de centrar la cuestión de una filosofía americana, dentro de la dispersión a que la había llevado la pluralidad de opiniones parciales; de ahí el nombre de su obra: *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser.*[6]

Dice Larroyo: "La filosofía de la historia de América ha sido objeto de estudio por parte de filósofos y pensadores. Los temas que

[5] Ya se ha hablado de Francisco Larroyo, en el Capítulo Sexto de esta Cuarta Parte.
[6] México, U.N.A.M., 1958.

comprende, aunque múltiples, quedan unificados, gracias a una interna relación. Dentro de ellos tienen firme acomodo no pocas cuestiones que, de ordinario, por no ser planteadas desde una debida perspectiva, dan el aspecto de esporádicas, acaso de falsas elucidaciones. Los temas, por ejemplo, relativos a la esencia de América y del hombre americano, adquieren toda justificación al situarlos en el escorzo de una comprensiva filosofía de la historia.

América, como objeto de una filosofía de la historia, es una encrucijada de problemas, porque en ella emergen y se cruzan las vertientes todas de una existencia heterogénea y múltiple."

Con el apoyo de una bien fundamentada filosofía de los valores, analiza las cuestiones del hombre, de su ambiente, de su cultura y de los valores que dentro de ella crea y recrea ese hombre, para ubicar después su realidad social y cultural en el curso de la historia, y caracterizar con ello, la filosofía de la historia de América.

Presentamos aquí, de un modo abreviado, la esencia de esta concepción de América, que ofrece Larroyo, en la última parte de su obra mencionada. El análisis que formula el autor, comprende las siguientes cuestiones:

"*El hombre: la tercera América.* Etnológica, psicológica, sociológicamente, el hombre americano ofrece diferencias tan acusadas, como no es creíble que existan en otros pueblos y continentes. Sin indios no hay América, pero tampoco sin negros, criollos, mestizos, mulatos, zambos, etc. Un supuesto antropológico más ha de tomar en cuenta la filosofía de la historia de América: no sólo existen peculiaridades innegables de índole etnológica entre Norteamérica y Latinoamérica; entre los países iberoamericanos hay, dentro de sus caracteres propios, una línea de demarcación que los diferencia de modo radical y permanente; lo latinoamericano suele confundirse con lo hispanoamericano. Por hispanoamericano se comprenden los rasgos culturales peculiares que España difundió sobre las tierras americanas aquende el Río Bravo, con exclusión de Brasil. La verdad es que el mundo hispanoamericano, y el mundo luso-brasileño, se revelan como imágenes completamente distintas; somos pueblos hermanos, pero no gemelos. Nuestros mundos son semejantes, pero tan distintos, como España y Portugal, que son nuestras raíces.

Por ello, al lado de Norteamérica y de Latinoamérica, precisa destacar, con las consecuencias todas para una morfología y valoración de la cultura americana, una tercera América: la América luso-

brasileña. La idea etnológica de una tercera América está en la historia, en el arte, en la geografía, en los idiomas del continente, en la psicología de estos pueblos hermanos que se identifican entre sí, espontáneamente, por sus propias vivencias raciales y culturales, y no por falsos esquemas abstractos que satisfacen más bien prejuicios políticos, que el deseo de conocer la realidad del complejo ser que es América."

"*La geografía.* El hombre es, no hay duda, el sujeto del obrar histórico; pero como en sus decisiones está bajo el signo de influencias externas, precisa considerar otros factores en el curso y desenvolvimiento de la historia. En primer lugar hay que mencionar la geografía. Historia y Geografía forman un tejido de compleja realidad. En lo pequeño como en lo grande, la geografía se traduce en historia y la historia en geografía. Los recursos naturales de América, por ejemplo, han determinado guerras y revoluciones.

Geografía compleja la de América. Extendida de norte a sur, entre el Océano Atlántico, que la separa de Europa y África, y el Océano Pacífico, que la separa de Asia y Oceanía, América acoge, dentro de sí, los fenómenos geográficos, ya físicos, ya humanos, más heterogéneos. Una valoración de la historia de América que pase por alto esta circunstancia, carecería de comprensión teorética.

La abrupta geografía de América, provoca y sostiene un particularismo en todos los órdenes de la vida. Hay tribus, y no pocas, que viven en América como antes de la conquista. Así se explica la serie de problemas que se plantean a una economía, a una técnica, a un sistema ideológico, a un régimen social, en general, en medios físicos y climáticos tan opuestos a aquellos de donde proceden."

"*Cultura y vida humana.* La naturaleza interna y externa del hombre, como suma de factores etnológicos y geográficos, es sólo el trasfondo de la concreta y compleja vida humana. El hombre es hombre, por su existencia cultural. La cultura es creación, expresión y definición del hombre; es peculiar producto de la vida humana.

Las formas de la existencia humana son múltiples y de variado alcance. Desde aquéllas, las que dicen relación inmediata a la vida corporal del hombre, hasta las que afectan las maneras de ser más espirituales de la existencia. La cultura es humanización, y, de cierto, en un doble aspecto: en tanto el sujeto que se cultiva adquiere nuevas formas de existencia (cultural personal, y en cuanto que los productos culturales quedan humanizados, cultura objetivada). Sólo para

el hombre tiene sentido la cultura; sólo él la valora, pues la cultura, al fin de cuentas, representa un conjunto de productos dotados de valor.

La vida humana es algo en permanente proceso, un irse haciendo a sí misma. La vida, en efecto, es una empresa con gajes de peligro y de azar. En cada momento de la vida, que se presenta incierta e insegura, el hombre bosqueja, imagina un proyecto. La ciencia, por rudimentaria que sea, la alecciona acerca de la realidad; la moral le suministra normas de acción; el arte le conduce a experiencias de plenitud emotiva; y la religión ofrece a los más, un asidero inconmovible en las peripecias del futuro incierto. La cultura es un expediente de seguridad; lo relativamente firme, frente a lo dudoso; lo relativamente lúcido, frente a lo confuso.

La cultura así entendida es una manera de vivir, es vida humana. Cuando un pueblo logra desarrollar sus vigorosas e íntimas posibilidades, crea un señero estilo de vida. Su plástica y literatura, su ciencia y técnica, su moral y política, sus ritos y creencias religiosas, exhiben, en conjunto, un aire de familia que lo diferencian de todos los demás pueblos."

"*La transculturación en América.* La filosofía de la historia se propone fijar los tipos de culturas. Se convierte, así, en una morfología de la cultura. América ibera ofrece una variedad de culturas en que predominan, más o menos, la colonialización, y un tipo de influencia a distancia.

En América, se produjo un característico fenómeno de *transculturación.* Dentro de los cuadros de vida traídos por los colonizadores, van encontrando acomodo supervivencias de las culturas indígenas, y no pocas; en el lenguaje, en el arte, en el derecho, en la religión... hay rastros de las culturas indígenas.

En América Latina no sólo existen muchos y nutridos reductos de grupos indígenas, segregados de toda norma social, al margen de la vida colectiva. En las propias urbes, los estamentos sociales, por razones económicas principalmente, provocan grandes diferencias en la vida y desarrollo de las culturas. Éstas, en términos generales, carecen del vigor de estructuras vivas, amén de su carácter limitado y deficiente participación de sus miembros. Yuxtapuestas, ejercidas a veces por mera imitación superficial, las formas de vida no son propicias a una auténtica renovación de la cultura."

"*Dinámica de la cultura. Las generaciones.* Cada etapa de la historia de un pueblo es una trama de acontecimientos con determinados autores en un lugar de la Tierra. La concepción del mundo y de la vida de una época, es, en efecto, una especie de andamio por donde se desplaza el hombre, entre problemas y soluciones, entre cosas y circunstancias, orientándose así en la existencia.

La vigencia de las convicciones colectivas tiene un límite; todo estilo de vida va experimentando cambios, ya profundos, ya secundarios. Los cambios en la vida humana dependen, en última instancia, de los cambios operados en los individuos. He aquí la *dinámica de la cultura.* Así es como un sistema de convicciones fundamentales sobre el ser y el valor de la existencia, se modifica cuando los hombres en su mayoría, se adhieren a nuevos usos y nuevas ideas, abandonando en parte, lo que han recibido por la vía de la tradición. Este conglomerado de hombres, que de tal manera llegan a imponer nuevos usos e inesperadas convicciones en la existencia colectiva, constituye propiamente la *generación histórica.*

En la historia de América, la aplicación del método histórico de las generaciones, ofrece singulares dificultades. Habitados los países del continente por agrupaciones étnicas tan heterogéneas, la determinación de las generaciones es una tarea por demás complicada. El ritmo histórico en los grupos indígenas, por ejemplo, es muy inferior al de los otros grupos étnicos. La historia de América, si pretende ser comprensiva, ha de registrar este hecho. Para la filosofía de la historia tal requerimiento reviste innegable importancia en la comprensión y valoración de América."

"*La americanidad, y el sistema americano.* Las anteriores reflexiones revierten sobre el delicado problema de lo que sea América, como sujeto activo de la historia. ¿Qué es esta América, a la vez idéntica y heterogénea? ¿En qué reside el 'ser' de lo americano, a lo largo de la historia? ¿Cuáles son los caracteres que delimitan el término *americanidad?*

El punto de apoyo de la idea de la americanidad, reside en la realidad viviente, heterogénea, múltiple y llena de históricas peripecias, de los hombres americanos. El tema de la personalidad americana es el mismo tema de la realidad histórica de los hombres de América, y, a decir verdad, en sus dos vertientes: en cuanto americanos y en cuanto hombres.

América se ha formado dentro del régimen europeo de cultura. Ha seguido, hasta el siglo XIX, con un retraso periódico, la ruta de Europa. Suyas han sido, en máxima parte, su filosofía, su ciencia, su plástica, su religión, su jurisprudencia, su lengua, etc. Este hecho no significa, no puede significar algo negativo. Todos los pueblos de Europa han sido tributarios, en más de un concepto, de un círculo cultural más amplio, la cultura occidental, que, a su vez, si adquiere en Grecia su marca decisiva, no deja de tener en ello innegable significación la rica tradición de los pueblos orientales.

Todos los pueblos europeos han sido receptores. El aprendizaje no sólo es el inicio, sino la mitad del abecedario en la obra de la cultura. La creación cultural es una etapa en la madurez formativa, América forma parte de la cultura occidental, y la cultura occidental forma parte de América. Quimérico y frustráneo sería el intento de definir lo americano en términos no occidentales; ceguera histórica mostraría este intento. Somos occidentales, bien que occidentales de América, no de Europa.

Como todo sujeto activo de la historia, América lleva en su efigie claros perfiles de universalidad. El escorzo ecuménico de la historia contiene a América. La americanidad es una parte de la universalidad.

El proceso de esta universalización de la cultura que hoy vive el mundo tiene su raíz: la *cultura mediterránea*, la cual fue una aglutinación de las culturas aria y semita, pues mediante la aglutinación de la ciencia y el arte griegos, con la organización política y jurídica del Imperio Romano, y con la religión judía, se vino a crear el fundamento de la cultura del futuro. De la cultura mediterránea, gracias a la presencia de América y al desarrollo de América, se pasa, ya desde los tiempos modernos, a los orígenes de una *cultura atlántica*, cuyo perfil inconfundible, con rasgos diferenciales frente a las culturas de Oriente, aparece en las últimas décadas del siglo XIX. Pero ya Oriente y Occidente se han encontrado, y el contacto de estas culturas trae consigo una nueva, definitiva etapa: la *cultura ecuménica*.

La idea cosmopolita, sin embargo, no anula, no puede anular, las peculiares formas creadoras de vida de los pueblos. El cosmopolitismo es la expresión de aquel clásico concepto de la idea de la unidad del género humano, el ideal de solidaridad, de desarrollo común. Mas esta idea no es un producto de la historia; a ella se ha

llegado por mil peripecias; mejor aún: cada vez llega a ella en forma menos incompleta.

Lo propio vale para la idea de América. Ésta no es nada dado ni encontrado. Nació alguna vez, y a porfía se desenvuelve en el tiempo. La americanidad es un producto histórico, que se ha ido formando en un lapso secular, y que se continúa integrando. La historia como conciencia viviente del pasado ha creado la americanidad como algo nuevo, y en tal historia, nunca conclusa, precisa buscar su radical sentido y valor.

La internacionalización de la vida contemporánea ha tenido sobre América toda, un efecto sinergético de notoria y bienhechora influencia. La primera y la segunda guerras mundiales han permitido destacar y fortalecer, a la par, los vínculos que enlazan a las naciones de América. Éstos, condicionados por circunstancias de muy diversa índole han venido a crear lo que se llama el *sistema americano.* Y aunque no todo es concordia y cooperación, es indudable que se va recorriendo el camino, aún largo, de la unidad hemisférica, sobre bases de equidad política, de incremento económico, y de avance en las parcelas todas de la cultura, en cada uno de los países de América."

"*El sentido de la historia.* Es un hecho inseparable de la historia, el flujo y reflujo de la cultura. No escapa a la pupila menos atenta, que la civilización es devenir, movimiento. No se necesita ser un "empedernido pulsor de tiempos", para advertir que el nivel de la historia tiene altibajos. En el área de lo humano, también hay una marea viva y una marea muerta. Los historiadores coinciden en las apreciaciones de conjunto en este ascender y descender de la cultura humana; echan mano de las ideas de auge, florecimiento, conservación y decadencia de la cultura.

Pues bien, si es innegable este cambio de signo de la vida histórica, no constituye ningún desacierto inquirir si existe un proceso típico, merced al cual sube y baja la marea de la historia. Pero ello significa lanzarse a la búsqueda de situaciones objetivas que hacen posible el desenvolvimiento de la cultura ascendente, esto es, la *ley del progreso histórico.* Se parte de la experiencia de que la historia humana no ofrece un ascenso uniforme; pero también se puede insistir en los momentos que determinan los jalones favorables en la historia, esto es, en la ley intrínseca del progreso. Las categorías axiológicas, los valores de la cultura, constituyen las pautas para enjuiciar la historia. El sentido de la historia es la realización de valores; pero éstos po-

seen una estructura ideal, eidética, universal, eterna. En eso se diferencian de los bienes culturales, que como producto de la historia, existen en el tiempo, y en el tiempo histórico, como creaciones concretas, como portadores de aquéllos. La historia es el vínculo entre lo eterno y lo temporal, entre valor y realidad. El progreso histórico se articula en realizaciones signadas de valor. Y es este carácter universal de los valores, puntualmente, lo que suministra la objetividad del juicio histórico."

"*Requerimientos de la valoración histórica. Máscara y rostro de América.* En las valoraciones históricas precisa comparar el suceso por valorar, con el suceso que le precede en su línea u orden. La filosofía de la historia sitúa, ubica, un hecho en una corriente o serie de acontecimientos, a fin de calibrar, en parangón, su progreso o retroceso, su auge o decadencia. El progreso, como categoría de valoración histórica, contiene una doble idea: es un movimiento hacia delante, y es una graduación; un suceso puede significar respecto de un estado anterior, un avance, un mejoramiento; pero este adelanto puede ser pequeño, minúsculo, grande, ingente. Pero siempre, el progreso histórico es elevación del nivel cultural en diverso grado.

Otro aspecto de la valoración histórica, concierne a la persona humana. Ésta, como lo muestra la filosofía axiológica, es un fin en sí misma, portadora de propia e insustituible dignidad. El hombre es historia, sólo él tiene historia; porque cada hombre, cada sujeto, es susceptible de autoconciencia y de responsabilidad. La valoración histórica, como enjuiciamiento de hechos, ha de ponderar qué parte de los miembros de una comunidad, se hacen partícipes del avance cultural, en qué proporción se constituye la generación histórica en quien encarna la variación, pequeña o grande, del acontecer.

En América ibera, el hecho no es indiferente. La cultura, incluso en sus formas más elementales, no ha penetrado en enormes grupos sociales, y esto no es signo de progreso. El juicio histórico de valor es falso, deficiente, cuando no considera en sus apreciaciones, en qué medida los grupos humanos se benefician por la obra de la cultura; no hacerlo, significa perder de vista un objetivo de la filosofía de la historia.

La filosofía de la historia, en su enjuiciamiento fija la positividad o negatividad axiológica del suceso, y con ello, la altura o postración del nivel cultural de los hombres articulados en una generación. La existencia de una generación no es signo, por sí misma, de

auge cultural; hay generaciones tradicionales, como las hay inocuas, y también decadentes.

La valoración de América ha sufrido un imperdonable error de óptica. En el panorama de su historia sólo se han ponderado las cumbres, pasando por alto los estamentos sociales en que se sustentan aquéllas. América, como entidad histórica, es la comunidad de hombres, es el pueblo. No tomar en cuenta a éste, es detenerse en la *máscara*, haciendo a un lado el *rostro*. El pueblo son las entrañas de la existencia histórica. La filosofía de la historia de América, debe hablar, por ello, tanto de "los de arriba", como de "los de abajo".

"*Lengua, religión, y vida educativa.* Tres formas de vida han contribuido de manera singularísima a configurar América como entidad histórica: el lenguaje, la religión y la acción educativa.

El lenguaje es la función natural de la sociedad humana; es la invención más excelsa del hombre para el hombre. Sin lengua común no hay comunicación entre los hombres, y la expresión lingüística en cuanto función comunicativa, es órgano insustituible de la convivencia humana. El lenguaje, empero, evoluciona bajo la influencia de los otros productos culturales. Entre los bienes culturales legados por Europa, acaso el idioma, la filiación lingüística, es el más perdurable y el que ha contribuido de más enérgica manera a la formación de los pueblos americanos.

Por su parte, la religión, es, en algún sentido, vínculo. En tanto en cuánto núcleos de hombres creen en un solo Dios y practican de parecida manera el homenaje a la Divinidad, poseen cierta y peculiar concepción del mundo y de la vida. Ideas religiosas son, para los más de los hombres, radicales fundamentos de la conciencia moral. La ley moral vale como norma y mandato de Dios.

Por lo que toca al dominio de la educación, la primera tarea educativa de los conquistadores se polarizó en torno de la evangelización de los aborígenes, y consecuentemente, de la educación popular indígena.

La conquista y colonización de América exhibe de diáfana manera esta congenialidad de lengua, educación y vida religiosa. La conquista de América, en efecto, puso de manifiesto las prestancias y las limitaciones de la cultura y la educación indígenas. La raza vencedora se impuso a los vencidos, inculcándoles, dentro de las circunstancias de lugar y tiempo, y por la persuasión o por la fuerza, el modo de vida y los ideales de la España del siglo XVI.

Pero si se tratara de rastrear lo que ha sido la educación en América, habría que precisar la América Ibera, y aun dentro de ella, a México. Un análisis detenido de tal acción, nos mostraría la declinación del siglo XVI, el auge que mostró el siglo XVII, la agitación que registró el siglo XIX, para llegar al XX, con afanes valiosos de reconstrucción, durante la primera mitad, y una notoria decadencia en la segunda. Más que otra forma de cultura, la educación es el reflejo de la calidad de vida de los pueblos, y con ello, el elemento principal en la valoración del progreso."

"*El progreso económico.* La vida económica realiza valores utilitarios, y su natural efecto son los bienes hedónicos y eudemónicos: el bienestar y la felicidad humana, que gracias a la técnica, el bienestar del hombre es cada vez mayor, parece evidente a muchos.

La vida económica de América ofrece dolorosos contrastes. El nivel de la vida en Norteamérica, es superior en efecto aun al de Europa, pero en otros países iberoamericanos. en los más, en casi todos, existe tal disparidad en la distribución de bienes económicos, como la que alguna vez privó en viejas castas orientales. Al lado de la casta de los millonarios, vegetan en estos países, cuando no habitan llanos rocosos y pampas salitreras, masas de seres humanos que jamás tienen seguridad del sustento diario. El acrecentamiento económico del hombre es presupuesto de su dignificación: la vida económica se halla en relación inseparable con el desarrollo social y político de un pueblo; y el arte y la ciencia, sólo florecen en un ambiente de bienestar material..."

"*Orden moral y orden jurídico.* La justa distribución de las riquezas tiene un fundamento viable, objetivo, plausible: la exigencia moral de que todo hombre sea un elemento activo en las tareas colectivas del bien social. Este es el socialismo ético, que no espera un acontecimiento fatal y necesario de la historia, para romper las cadenas del capitalismo, sino que tiene la firme convicción de que la realización de los valores más altos del espíritu, reclama la inmediata reforma de la economía social.

El tema del progreso económico revierte, así, sobre el problema del orden moral y jurídico, en la valoración de América. Aquí, con la organización jurídica y estatal, traspuesta la enconada lucha entre liberales y conservadores, las formas de conducta de carácter legal van ganando terreno en los hábitos colectivos. La legalidad social se ha ido incrementando en el curso de la historia americana. También

América ha dado ejemplo de ecuménica influencia, en los grados de la más auténtica moralidad y heroísmo. Como en otras partes del orbe, sin embargo, se trata de minorías en extremo reducidas. La moral del hombre medio de América, equivale al de todos los pueblos.

Pero es indudable, evidente, explicable de suyo, la influencia bienhechora de las instituciones sociales y políticas en la conducta del ciudadano. Ciertamente es larga la lista de revoluciones iberoamericanas sin ningún contenido social ni cultural. En la historia de los motines, golpes de Estado, guerras extranjeras o intestinas, es difícil, con frecuencia, encontrar motivos reales, de carácter económico, racial, religioso o ideológico; de continuo se trata de una pugna personal. Pero tal parece que en nuestro tiempo, ese estado de cosas se va superando, por los obstáculos naturales y las resistencias ineludibles. La vida política de América, ya no es como tradicionalmente se le reconocía, pletórica de fallas, de errores y de falta de sentido de orden.

Merecen enaltecerse en América, ciertas instituciones jurídicas que, creadas para proteger y defender a los ciudadanos contra abusos de autoridad, han sido venturosos vehículos en una mejor organización política de las naciones. El llamado *derecho de amparo*, en México, destinado a salvaguardar las garantías individuales, es un valioso ejemplo de ello."

"*Vocación estética.* La cultura que los hombres de la península Ibérica trasplantaron en el Nuevo Mundo, sufrió modificaciones más o menos importantes. En el arte se produjo una fusión de elementos europeos y nativos, altamente característicos.

A partir de la colonización, la forma más ostensible del arte, fue la plástica, que ya, desde la época prehispánica, ofrecía manifestaciones sobresalientes.

La pintura no fue cultivada en gran medida por los pueblos prehispánicos; pero en la Colonia cobró un relieve muy importante, llegándose a formar grupos y escuelas que le dieron fama, sobre todo en México, Puebla, Guatemala, Bogotá, Quito, Lima, Cuzco, Potosí, San Salvador de Bahía, Recife de Pernambuco, Ouro Preto, Río de Janeiro, etc. Y en el siglo XIX, como en el XX, se produjo un movimiento hacia el estilo clásico, y, motivado por las revoluciones populares, un muralismo que ha alcanzado reconocimiento universal.

La escultura fue grandemente cultivada por los pueblos autóctonos, lo mismo en figurillas pequeñas, que en obras majestuosas por su tamaño, por su descripción, y por su simbolismo. En la época colonial, esta forma de arte no registró un calificado florecimiento, encargando a Europa las esculturas requeridas por el culto religioso. Es hasta los siglos XIX y XX, que se dieron obras magistrales en este campo, sobre todo en la representación de los grandes héroes nacionales.

La arquitectura, en cambio, muestra en los pueblos precolombinos, obras de muy superior carácter: Teotihuacán, Tula, Palenque, el Tajín, Chichen-Itzá, Cuzco... En el siglo XVI, la arquitectura sigue huellas europeas (estilo isabelino, plateresco, clasicista). Entrado el siglo XVII, se adopta el estilo barroco, el cual se transforma en ultrabarroco (churrigueresco) durante la siguiente centuria. El estilo neoclásico aparece al despuntar el siglo XIX, en el que la arquitectura, aunque copiosa de grandes edificios, calca maneras europeas. Y en nuestro tiempo, sobre todo en México, la Argentina, el Brasil y Uruguay, alcanza inusitado éxito la arquitectura funcional, enorme, bella, práctica, peculiarísima.

Aunque no en la proporción de la pintura y de la arquitectura, la música y las letras americanas han tenido y tienen, singular relieve y proyección internacional. Sobre todo en sus formas populares, son vehículo de sociabilidad y ennoblecimiento de los hombres.

El arte en América, como en otras partes del orbe, se alimenta y comunica vida, a la vez, a otras formas de la cultura; vincúlase, por ejemplo, y de manera muy especial, a la religión. Por su inclinación a lo bello y repulsa de lo feo, de lo prosaico y de lo brutal, dignifica las costumbres. También el arte alegra la vida, suele expulsar la tristeza, tan arraigada en el campesino americano, y enaltece ese espíritu bélico en momentos difíciles de la patria. En fin, es meta y recurso a la par, en la obra compleja de la educación."

"*Ciencia y filosofía.* La ciencia y la filosofía, en América Latina, no merecen, por desgracia, parecida valoración. Iberoamérica no ha destacado, hasta ahora, en las dotes de Minerva. Ni la creación del saber, ni la difusión de éste por la obra educativa, ni en intensidad y amplitud, ciencia y filosofía iberoamericanas, señalan un hito en la historia universal.

No puede ser de otro modo. Se estima que el 50% de los habitantes mayores de 10 años de edad, son iletrados en América Latina.

Las gentes sin alfabeto pertenecen, en un esencial aspecto, a la prehistoria. Para ellos las primicias del verbo están cerradas herméticamente. Así, en todos los países de América, en unos más, en otros menos, hay hombres históricos y hombres prehistóricos. Alfabetos y analfabetos conviven dentro de una desigualdad trágica, ominosa, desesperante...

El ejercicio de la ciencia y de la filosofía afirman las aptitudes para el conocimiento, la perspicacia en el pensar, y sobre todo, la independencia del juicio. América Ibera está lejos todavía, con sus grandes núcleos de hombres privados de la educación fundamental, de tales metas. Aun el individuo medio, atormentado por la propia inseguridad de la existencia, cae, dócil y complaciente, en las nieblas de la credulidad y de la superstición, y no es raro que sea víctima de quienes ejercen la autoridad con un vértigo ciego de poder. Sin la homogeneidad de la cultura, cuyo vehículo fundamental es la palabra escrita, el alfabeto, no es posible que se integren orgánicamente los pueblos de América. Y sin ello, no es posible que éstos ejerzan el poder."

"*Edad y muerte de América.* América no se ha expresado en forma plena. Constituida por pueblos en formación, es creíble que el punto culminante de su cultura, esté en el futuro. Más también es creíble que su eclosión cultural será a manera de una faz, como parte orgánica de la cultura ecuménica, cosmopolita. A eso lleva el hecho indudable de la *continuidad progresiva*, en variados dominios, de las formas de vida en Iberoamérica. Asimismo lo confirma el característico suceso de la *fusión de la cultura europea con las culturas autóctonas*, y las mutuas influencias entre aquéllas y éstas (dominantes las de Europa, perceptibles las de América). Si la doctrina del progreso ininterrumpido del hombre no es aceptable, tampoco es válida en América, la opinión aflictiva, desoladora, de la perenne monotonía de la historia. Ni siquiera el torturante, angustioso, pensamiento de la muerte, podría justificar una concepción pesimista del futuro de América. Es indudable que, al fin de cuentas, el coloreado reino de las formas, se halla destinado a sucumbir en la noche del infinito. La muerte es una posibilidad intrínseca y determinante de la existencia humana. La vida humana es un continuo proyectarse hacia el futuro, una perenne tendencia a realizar un plan de propósitos y designios. Por donde, siendo la muerte el hecho más cierto de cuantos pueden ocurrir al hombre, éste se ve orillado a considerar su existencia to-

mando en cuenta aquél hecho ineluctable, determinando en cierto modo su querer y su obrar, atento al forzoso tránsito de la existencia.

Mas la experiencia de la muerte no trae como consecuencia vivir en la inacción. La historia muestra lo contrario. Unos buscan en las conquistas temporales de la historia las huellas de eternos valores; otros, en la inquebrantable creencia religiosa de los bienes trascendentes. Así, la experiencia de la muerte afirma al hombre en las más altas tareas de la cultura; es un acicate para la acción y un estímulo para aceptar la fundamental condición humana. ¡Que la vida de América sea perspectiva creadora! ¡Que la muerte no sea sólo una peripecia, aunque fatal, que ocurra a la existencia del hombre americano! *Vivat secuens.*"

4. Leopoldo Zea, y la filosofía Latinoamericana

Varias circunstancias ideológicas, sociales, políticas e históricas, influyeron en la mente de Zea, para llevarlo al convencimiento y la decisión, de orientar su trabajo académico, en el sentido de investigar las posibilidades, los motivos, las fuentes y la realidad, de una filosofía de América. Así nació su obra *En torno a una filosofía americana* (1945), iniciándose con ello, el americanismo en la filosofía mexicana.

Esta filosofía concreta, por otra parte, debe entenderse en sus relaciones estructurales con la filosofía europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el armazón: lengua, religión, costumbres... en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la vida, es europea. Pero así como los hijos se distinguen de sus progenitores, así también los pueblos de América poseen una personalidad propia. El tener conciencia de nuestras relaciones con la cultura europea, elimina todo sentimiento de inferioridad, abriendo la senda para un sentimiento de responsabilidad.

De ninguna manera, la obra de Zea puede considerarse simplemente historicista. Ofrece un profundo sentido filosófico, cuando reconoce que sólo se puede acceder a la filosofía, si se tiene una clara conciencia de la propia situación histórica y cultural. Por ello es que, en paralelo a la investigación histórica de la filosofía, ha buscado qué puede ser lo esencial en la conciencia de México y de América, pero en relación con el pensamiento europeo, para concluir que es misión

de la filosofía en América, contribuir a la unificación de los campos metafísico y real, para establecer la necesaria conexión entre lo teórico y lo práctico, que aquí se han estado dando tan alejados uno del otro.

No hay duda que el pensamiento de Zea está influenciado por nociones del existencialismo; por ello es que considera que el filósofo es un ser que actúa en su situación concreta, situación determinada por la comunidad en que vive, y por la cultura de su tiempo, con las cuales ha de comprometerse, pero adquiriendo, con ello, plena conciencia de su compromiso. Solamente partiendo de esa situación y de ese compromiso, dice Zea, se puede encontrar el sitio que auténticamente se ocupa en la comunidad de los pueblos, lo mismo que en la historia.

Prácticamente, este es el cuerpo de la doctrina de Zea, sobre este apasionante asunto de América; y su fértil pensamiento, que se muestra reiterativo, se fundamenta en las obras que con admirable frecuencia, fue dando a la publicidad: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), *América como conciencia* (1953), *América en la conciencia de Europa* (1955), *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (1956), *América en la historia* (1957), *Las ideas en Iberoamérica en el Siglo XIX* (1957), *La filosofía americana, filosofía sin más* (1969).

Esta última obra, constituye el cuerpo todo de la doctrina de Zea, en donde expone, no sólo la radicalidad de su pensamiento, sino que se apoya en un bien documentado conocimiento de los pensadores actuales, así europeos como latinoamericanos. Es por ello que vamos a ofrecer un extracto de su contenido:[7]

"*La filosofía en Latinoamérica, como problema del hombre.* Todos los intentos de amputación del pasado, de lo que se suponía impedía hacer del latinoamericano un Hombre, esto es, un ente semejante al gran arquetipo de humanidad que ha originado la cultura occidental, han resultado inútiles. Es más, esa amputación ha sido imposible. Los pueblos latinoamericanos siguen gravitando en formas de vida que en poco o en nada se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la "emancipación mental", pero en cambio sí nuevas formas de subordinación. El eje de la subordinación política, económica y cultural ha cambiado sólo de centro. Y este centro ya no se encuentra en la Península Ibérica, sino en Europa occidental y en Estados Unidos.

[7] México, Siglo XXI Editores, 1969.

Ni América Latina son los nuevos Estados Unidos, ni los latinoamericanos, concretamente los mexicanos, son los yanquis del sur. Latinoamérica está aún formada por pueblos cuya mentalidad sigue siendo la que le impusieran cuatro siglos de coloniaje ibero, pero ahora bajo una nueva dependencia, con todas las implicaciones de la misma, en el campo económico, social, político y cultural.

Ser hombre no es ser yanqui, francés o inglés. Ser hombre es ser, simplemente, lo que se es, latinoamericano, como el yanqui, es yanqui, el francés, francés y el inglés, inglés. En el norte de esta América había ya surgido un coloso. Un coloso que no se había planteado el problema de la humanidad de sus hombres, ni la originalidad de su cultura, ni la posibilidad de una filosofía que le fuese propia, simplemente había actuado. Y actuando había iniciado la creación de un nuevo imperio, y adquiría una cultura que ya le era propia, esto es, un modo de vida que consideraba original y, también, la filosofía de este modo de ser.

Ese modo de ser que en vano habían estado persiguiendo los latinoamericanos creyendo encontrarlo fuera de sí mismos, fuera de su acción, fuera de lo que eran como hombres concretos. Y mientras esto sucedía, los poderosos vecinos van haciendo de su ser un nuevo paradigma, el modelo que había de servir de justificación de su humanidad a otros hombres, a otros pueblos.

Al lado de esta filosofía que mostraba que el hombre buscado está dentro de cada hombre, que el paradigma es sólo el hombre mismo, independientemente de que sea latinoamericano, estadounidense, europeo, asiático o africano, surge, como paralela expresión, el nacionalismo.

Un nacionalismo que buscará en sus pueblos lo que la nueva filosofía buscará en los individuos. Un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros pueblos. Un modo de ser que, en la medida en que se afiance, se fortalezca, escapará a la enajenación, a los nuevos coloniajes, a la situación de subdesarrollo, a la infrahumanidad como expresión de subordinación.

La posibilidad de una filosofía latinoamericana está encaminada a esta desenajenación. Los latinoamericanos, quieren saber cuál es su puesto en esa humanidad planetaria que la expansión occidental, a pesar suyo, ha originado. De aquí las preguntas por una filosofía latinoamericana, y de aquí, también, una vez más, la pregunta por el ser de los hombres que forman estos pueblos, por su lugar en el

cosmos creado por la filosofía occidental. Nuevamente al origen de la pregunta filosófica con que se inicia la expansión europea, occidental, en el mundo.

En Latinoamérica este filosofar, este preguntar sobre las posibilidades de una filosofía que dé al latinoamericano la respuesta que solicita a otras interrogaciones, como la que se refiere a su ser como hombre entre hombres, toma diversas expresiones, entre ellas la de una nueva enajenación. No verá su filosofar como lo que es, como lo que es toda filosofía, un filosofar a partir de una determinada circunstancia, sino como algo que ha de semejarse a los grandes modelos de la historia de la filosofía occidental. Nada hay en esta América que se asemeje a esos modelos, a los grandes sistemas que continúan encandilando a los latinoamericanos. ¿Filosofía americana? ¿Filosofía de esta América? ¿Cuál filosofía? ¿Dónde están los grandes sistemas?, ¿dónde los grandes filósofos? Todo se reduce a un pensar por temas limitados, locales, especiales, acuciados por problemas que han de ser urgentemente resueltos."

"*La filosofía como originalidad.* Eco, ajena vida es lo que parece expresare en América Latina. Los filósofos latinoamericanos han sido y son conscientes de este hecho enfocándolo desde diversos ángulos. Enfoques que, en su conjunto, apuntarán a una sola gran meta, la originalidad.

Ser original implica, partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir.

Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado.

¿En dónde está, pues, la solución al problema de la originalidad que se plantean los latinoamericanos respecto a su cultura y a su filosofía en concreto? ¿Se entenderá por originalidad la capacidad de los latinoamericanos para crear sistemas filosóficos tal y como lo han hecho los filósofos europeos?

Nuestros primeros pensadores, fueron ya conscientes de este hecho. Aspiraban, a la creación de una cultura y, con ella, de una serie de filosofías nacionales, tal y como Europa había hecho posible

la cultura y filosofía francesa, inglesa y alemana, sin dejar por ello de ser europea.

El latinoamericano, decían los próceres de nuestra emancipación mental, se ha empeñado en repetir, en copiar, los frutos de la cultura europea en lugar de imitar el espíritu que los ha originado.

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia, no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa.

Tal es lo que ha hecho la filosofía europea, consciente o inconscientemente. Tal es lo que, de alguna manera, ha hecho la filosofía en esta América, acaso más inconsciente que conscientemente. La conciencia de este hecho la dará la insistente búsqueda, el insistente preguntar sobre las posibilidades de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América.

Y en esta insistencia se nos ofrece una filosofía, si no ya de nuestra industria y riqueza, sí de nuestra política. Nuestra existencia en este mundo, se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden que los descubridores, conquistadores y colonizadores iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras.

La historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto.

¿Se puede considerar ajena a la filosofía esta supuesta forma de filosofar? ¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político? ¿No han sido, a fin de cuentas, sino ideologías para justificar a grupos de poder y hacer aceptar este poder a quienes lo sufren? ¿No han sido, también, poderosos intentos para ajustar un orden social o para cambiarlo?

¿Quiere esto decir que la filosofía europea y occidental nos es extraña? Por supuesto que no. Y no lo es porque América Latina, al igual que el resto del mundo no occidental, ha sido objeto de incorporación a este mundo. Y como objeto de incorporación, sometido: y por ende sus expresiones, entre ellas su cultura y, por supuesto, su

filosofía. La filosofía occidental no es extraña, ya que en ella y por ella el hombre occidental justifica su expansión y su dominio.

No se acepta la interpretación occidental de que existan hombres y subhombres, no se acepta la Humanidad y la infrahumanidad. Y para reclamar todo esto se enarbolan las ideas que esa filosofía ha originado haciendo de ellas algo propio, tal es la expresión más legítima de adopción y adaptación, no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata, pura y simplemente de seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad. La occidentalización del mundo entero es un hecho, independientemente de que sean los occidentales mismos los últimos en enterarse de que sus creaciones son ya bienes universales y de que sus valores son ya propiedad del mundo que con su expansión han originado.

Esto es, insistimos, se reconoce el hecho de la occidentalización de Latinoamérica y con ello, también de la universalización de la filosofía occidental. Se acepta la existencia de una historia en la que lo no occidental no tiene por qué seguir teniendo un papel de subordinación. Reconocido este hecho, se le acepta y continúa la marcha dentro de una historia que ya es común, pero en la cual todos los hombres deberán tener el lugar que corresponde a su dignidad de hombres. Una dignidad proclamada por la filosofía occidental, no para un determinado tipo de hombre sino para todo hombre. El hombre que se caracteriza como tal, por ser, simplemente, un hombre, esto es, por poseer lo que es común a todos. Y, aceptada esta situación, actuar, ya como actor y no como objeto, en la continuación de la historia que el impacto occidental universalizó, pero que ha dejado de ser occidental para ser, simplemente, historia del hombre.

La filosofía occidental habló del Hombre, pero, al parecer, no de los hombres. Antes de esto, el Occidente habló de Hombre, pero haciendo de esta idea algo abstracto. Tan abstracto que el Hombre, aun pudiendo ser cualquier hombre, no era ninguno en concreto. El hombre como espíritu; pero no como un espíritu concreto, sino como algo por realizar, algo que deberían hacer todos los hombres concretos, todos los hombres mortales.

La filosofía occidental asumida no ya como un conjunto de abstracciones sino como expresión de una realidad concreta, la de un determinado grupo de hombres, pero también como expre-

sión de la realidad del hombre, que este grupo de hombres encarna, dará a otros grupos sociales, a otros pueblos, a otros hombres, a los contemplados sólo abstractamente en esa filosofía, el instrumento para expresar a su vez su propia humanidad."

"*¿La filosofía, como ideología o como ciencia?* No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí mismo, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Si se intenta lo contrario, lo que menos se hará será filosofía. Al intentar resolver los problemas del hombre, cualquiera que sea su situación en el espacio, o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos, como hombres que somos; tendremos que partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americano.

La filosofía es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es, de lo que no es; la filosofía es, también, ideología, como ha sido y es ética. Una ideología y una ética que se preguntan por ese retraso de las relaciones humanas en comparación con sus altos logros científicos y técnicos. Esto no quiere decir que pueblos como los latinoamericanos, dada su subordinación, subdesarrollo y limitación de posibilidades, deban hacer a un lado el conocimiento de la filosofía como ciencia rigurosa que haga posible la técnica, la filosofía como lógica que ofrece las reglas de este rigor. Hay que saber "cómo se hace", para el día en que nuestros pueblos puedan hacer lo que otros vienen haciendo. Pero todo ello sin olvidar la otra dimensión de la filosofía, la que habla del "para qué se hace", del porqué y el cómo es posible. No está reñida la adquisición de un instrumental técnico preciso, ni de una filosofía como lógica rigurosa que permita esta precisión, con la búsqueda de una filosofía que nos dé razón, no ya de nuestra capacidad como hombres, que por serlo tiene que ser semejante a la de otros hombres, sino, también, de la enajenación que nos hace aceptar ser simples instrumentos, una filosofía que nos haga conscientes de nuestra situación como hombres entre hombres, como pueblos entre pueblos. Una filosofía que nos muestre cómo esa ciencia rigurosa, esa lógica precisa, esa técnica originada en ella,

puede también estar a nuestro servicio; puede, también, ofrecernos el confort.

El preguntarse sobre la forma de cambiar esta situación, ya no la forma técnica y científica, sino social y política, se encuentra en esa otra expresión de la filosofía que desemboca en ideología. Bien estaría que lógica e ideología se presentasen como esfuerzos comunes hacia una sola gran meta, la superación de nuestro subdesarrollo y nuestra incorporación al mundo occidentalizado, como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres.

La solución del problema, para América Latina no está en la simple adquisición de una determinada filosofía, por mucho profesionalismo que en la misma se ponga, sino en la solución que ha de darse a un viejo problema, el que nos han planteado y nos siguen planteando nuestras ineludibles relaciones con la parte del mundo que, de una forma u otra, ha sido nuestro modelo.

Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que ésa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro, sin discriminación alguna."

"*Filosofía europea y toma de conciencia americana.* La historia de nuestra filosofía, pensamiento o ideas, es la historia de una conciencia impulsada al logro de soluciones inmediatas; al logro de aquellas soluciones que la realidad urge al hombre de esta América.

Esto es, la posibilidad de una sociedad que inicie su historia en un cierto momento y por un acto de voluntad. Pero un sueño que en los pueblos latinoamericanos se presenta como trágica disyuntiva: la elección entre el pasado y el futuro, entre el mundo de que se es portador, aunque ya no se sienta como propio, y el mundo que se está creando pero que, ni por nuevo, resulta ser también propio. Habrá que elegir entre la tradición ibera, que no se considera como propia y la historia que otros pueblos están creando, pero que tampoco es propia. Elegir entre dos formas de importación, que significan a su vez una obligada amputación entre lo que se es y lo que se quiere ser.

Habrá que esperar un largo tiempo para que el latinoamericano tome conciencia de esta situación; la de que es su voluntad, una

voluntad actuando en una determinada situación, la que origina las transformaciones de su realidad y la que da, incluso, un sentido a la filosofía. El Hombre se convierte en hombre; la Cultura en una expresión concreta de este hombre, y por ello expuesta como él a nacer, crecer y morir.

Y será precisamente un hispano, José Ortega y Gasset, el que abra para la filosofía latinoamericana las puertas del historicismo. Las puertas de una filosofía que dará al latinoamericano conciencia de los alcances de su filosofar, o pensamiento. La conciencia de una filosofía que, no por empezar en un determinado hombre, un hombre concreto, como todo filosofar, no por ello deja de ser filosofía, y los temas tratados temas filosóficos.

De la filosofía considerada como tal, el pensamiento latinoamericano obtenía la confirmación de que su ya viejo quehacer era legítimo. Esto es, que el hombre, quiera o no, parte de sí mismo, de su circunstancia o situación, en la búsqueda de soluciones que, si bien no pueden ser totales, sí pueden serlo de esas circunstancias y situaciones.

A las meditaciones filosóficas orteguianas se uniría una extraordinaria difusión de las más grandes expresiones de la cultura occidental, surgidas entre las dos grandes guerras. América Latina recibiría este gran impacto del que surgirían nuevos puntos de vista y una mayor seguridad respecto a la capacidad de los latinoamericanos para colaborar en el quehacer cultural propio de todo hombre. La guerra civil española de 1936, lejos de frenar esta difusión, la extendería haciendo de varios centros de cultura latinoamericanos, en especial México y Argentina, nuevos semilleros. Un grupo de filósofos *transterrados* de España, ofrecerán al pensamiento latinoamericano sus más firmes amarres.

Para ofrecer mayores justificaciones a la actitud se daba al mismo tiempo el pensamiento de esta parte de América, completando las que le ofreciera el perspectivismo orteguiano. Historicismo, sociología de la cultura, existencialismo, entre otros, permitirán, una vuelta a la propia realidad, a la humanidad concreta de los hombres de esta América, para de allí elevarse a la más auténtica universalidad. Pero una vuelta sobre sí misma, cuyos antecedentes encuentra en el propio pensamiento o filosofía latinoamericana. América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza

física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. La autenticidad de la filosofía americana explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América... La historia de la filosofía en América cobra para los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento. Y será a partir de esta experiencia histórica como podrá iniciarse el sentido de un futuro cuya única responsable tendrá que ser Latinoamérica.

De aquí que al lado de la preocupación por el pasado cultural y filosófico del hombre en esta América, surja también la preocupación por lo que este hombre sea. No un hombre esencial, por supuesto, sino simplemente un hombre concreto. Un hombre cuya concreción y realidad se la da su relación con la circunstancia o situación en que ha de vivir, actuar, existir.

Una filosofía que habrá de culminar no en una ontología sino en una filosofía de la historia en la que pueda saberse de la forma original, en el sentido de origen, en la que se sitúa el hombre de América en relación con la acción que en la historia han realizado otros hombres, otros pueblos. Saberse original no es saberse distinto sino como uno entre otros, como par entre pares, como semejante entre semejantes, hombre entre hombres. Unido al afán de universalidad con el afán de ser original en esta forma de universalidad.

El europeo u occidental daba por supuesta su universalidad; mientras el americano daba por supuesta su incapacidad para llegar, a partir de sí mismo, a esa universalidad, por sentirse, precisamente, distinto del hombre que decía ser el arquetipo de toda posible humanidad. Las grandes hecatombes de los últimos años enseñaron al occidental que él no era la expresión de la humanidad por excelencia, y al latinoamericano que, precisamente por ser distinto, original, era un hombre sin más, hombre entre hombres, ni más, pero tampoco menos hombre que el hombre de otros continentes. La nueva filosofía originada del sentimiento de crisis del hombre occidental da origen, a su vez, a una nueva conciencia de universalidad de la cual es parte ineludible el hombre de esta América.

La nueva filosofía justificará así las aspiraciones que se hacían ya expresas en el pensamiento latinoamericano, un pensamiento que los latinoamericanos temían llamar filosofía, enajenados como esta-

ban con la idea de que sólo en las expresiones del hombre occidental y su cultura se hacía expresa la universalidad a la que, se suponía debería aspirar toda filosofía.

Y ha sido precisamente por esta vía, la de la captación del espíritu y no de los frutos de la cultura europea, por la que el americano inicia la búsqueda de una originalidad a partir de la cual puede expresar lo que le es propio como parte de lo humano, su aporte en las experiencias del hombre."

"*La filosofía occidental tropieza con el hombre.* A través de la soledad, y de viejos sufrimientos, el latinoamericano, se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y sufrimientos a que sus propias acciones le condujeron, tropezará, también, con el hombre. Un doloroso tropiezo que le hace reconocer a hombres no menos hombres que él, reflejará esta situación a través de sus más destacados exponentes y, con la filosofía, otras expresiones de la cultura que llevan como supuesto esta filosofía.

El occidental había marginado la calidad humana del no occidental al ver a éste, como un objeto de uso. El latinoamericano, no era hombre, sino pura y simplemente objeto de explotación, una parte de la flora y fauna de América. Ahora éstos hombres se levantan poniendo en duda la humanidad del occidental, por la forma como se habían expresado en su relación con los otros hombres: por su falta de humanismo. El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos. En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros.

En el pasado, el hombre de la modernidad insatisfecho, harto del museo histórico que había surgido, buscó en el mundo primitivo, el mundo natural, la imagen del hombre que aspiraba a ser y que no era. El hombre natural era el hombre que podía ser todas las cosas, el hombre abierto a todas las posibilidades, las posibilidades que la historia negaba al hombre moderno. En el mundo de este hombre sin historia puso el moderno las utopías de sus anhelos, el ideal por alcanzar de sus desvelos.

La catástrofe que para la humanidad representó la segunda gran guerra, hizo patente, para la filosofía occidental, la limitación de la humanidad que la misma decía expresar. En la obra de esta filosofía se hizo expreso el hombre, pero el hombre concreto, con sus limita-

ciones. La nueva filosofía, no se satisface ya con una descripción, no se conforma con saber que el hombre occidental es sólo un hombre entre otros hombres, sino que pregunta, también, por otros hombres, por los que en conjunto con él hacen del hombre un Hombre, y al encontrarlo se pregunta, a su vez, por la forma para hacer que el hombre sea hombre en cualquier lugar. Una filosofía que se pregunta, no ya por lo que el hombre sea, sino cómo hacer, cómo actuar, para que el hombre sea realmente un hombre. Actuar, cambiar el mundo, crear un mundo más justo, son las preocupaciones de algunas de las expresiones de la nueva filosofía. Ha sido la libertad de los otros, de los no occidentales, lo que ha hecho patente el rebajamiento de la humanidad del hombre occidental, la limitación de su libertad. En la medida en que el no occidental afirma su libertad y humanidad, el occidental toma conciencia de su inhumanismo y de su enajenación."

"*De la autenticidad en la filosofía.* En el campo de la filosofía occidental, se ha realizado una inversión: no es ya la problemática del hombre occidental la que se impone al hombre en general, como si fuese la del hombre por excelencia, sino, por el contrario, es la problemática de este otro hombre, el no occidental, la que se va imponiendo a la filosofía del hombre occidental. Ya no impone éste su humanidad, sino es la humanidad de los otros la que le hace patente sus limitaciones humanas.

El occidental ha hecho de su propia humanidad el índice negativo de la humanidad de los otros hombres. Los otros hombres, por el contrario, no aceptan esta idea y proclaman la propia, aquella en la que se destaca el inhumanismo de la filosofía occidental y acendrado humanismo de una filosofía que concede humanidad a todos los hombres, incluyendo a los deshumanizados occidentales. Dos ideas del hombre que han pugnado y pugnan por prevalecer. El occidental ha impuesto la propia, el no occidental trata ahora de establecer la suya. Una idea que no implica la anulación de otros hombres, pero sí la anulación de un humanismo que niegue humanidad, la de toda deshumanización.

Cuando hablamos de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática. Todo lo contrario, consideramos que nada hemos hecho, nada hace-

mos, ni nada podremos hacer, salvo crear la posibilidad de este filosofar, destruyendo, como pretende hacerlo el occidental de nuestros días, un mundo que nunca ha sido plenamente nuestro. Concebimos la filosofía, no como un reflexionar para actuar, sino como el resultado posterior de una supuesta acción. Primero la acción, después el pensamiento sobre la acción. La filosofía, en este sentido, será una especie de premio a nuestra acción. No buscamos en realidad lo que ha de ser la base de nuestra reflexión, no reflexionamos sobre ella; pura y simplemente esperamos que suceda el milagro de que alguna vez seamos como Europa, seamos como el Occidente. Esto es, que realicemos el sueño de Europa en América, que seamos el futuro de esa Europa, el futuro del mundo occidental.

El latinoamericano debe liberarse de la enajenación en que ha caído por la acción de otros hombres. Desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines. Conciencia frente a la lucha que ha entablado para librarse de la enajenación a que le ha sometido el occidental, tomándolo como simple instrumento, no siendo capaz de reconocer al hombre fuera de sí mismo.

Inauténtica es la filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice tratan de proteger, justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. Es, precisamente, contra esta inautenticidad de la filosofía occidental, la de los pueblos no subordinados a otra fuerza que la que han originado sus creaciones, contra lo que se ha alzado la filosofía crítica, y por lo mismo auténtica. La inautenticidad de la filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo; por ello el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía en Latinoamérica. Aceptar este supuesto es ser precisamente inauténticos, seguir dependiendo de las expresiones del hombre occidental. El hombre nuevo de que tendrá que depender de la capacidad del hombre no occidental para alcanzar la situación económica, política y social del hombre occidental. Todo esto, desde luego, ayudará a la formación del nuevo hombre y del nuevo humanismo, pero no le será esencial. Lo esencial estará en la actitud del hombre.

La autenticidad de nuestra filosofía no podrá, así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental. Ésta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de

dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo. Filosofía auténtica podrá haberla, también, en esta fase de nuestro desarrollo en este sentido. Filosofía auténtica podrá serlo, también, la que surja cuando se hayan realizado los cambios que hagan posible al nuevo hombre, cuando éste haya vencido toda posibilidad de subdesarrollo, cuando no sea ya posible una nueva subordinación. Filosofía auténtica, en fin, habrá en cualquiera de las fases de lo humano, lo mismo en la que aspira a su plenitud que en la que lo haga posible.

Como inauténtica será, también, no sólo la filosofía en una situación de subordinación, sino también en la de autosubordinación, lo mismo la que acepta la posibilidad de la enajenación que una voluntad puede imponer a otra, como la que a sí misma puede imponerse esta voluntad al subordinarse a sus creaciones, al convertirse en instrumento de sus instrumentos.

Para concluir, a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta: no sólo es posible, sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad.

Se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia. Filosofía de la acción, que señale y muestre sus posibilidades, y que ya, en nuestra América se ha venido expresando. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad. Una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que le antecedió cumplió la suya. No ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más, del hombre y para el hombre, en donde quiera que éste se encuentre."

La posición de Leopoldo Zea, como se ve, es de un riguroso compromiso con la filosofía, pero con la filosofía de América, y de América Latina, precisamente. Al colocar a Europa, como asiento de la cultura occidental, y a los Estados Unidos como escenario de la extensión de tal cultura, presenta a los latinoamericanos, al igual que

los asiáticos y africanos, como no occidentales. Y ante ello, se plantea la cuestión de la humanicidad de todos los hombres, por lo que, pareciera que se trata de un enfrentamiento entre las porciones humanas, occidental y no occidental.

En tal enfrentamiento, abundan los argumentos que ponen de manifiesto la identidad de atributos esencialmente humanos entre las dos porciones de la humanidad, pero descubre que la occidental ha sometido, sojuzgado, explotado y menospreciado a la no occidental, por lo que es necesario su rescate, a través de un replanteo de lo esencial de la cultura, sobre todo la de Latinoamérica, para equipararla con la occidental. Y ello, implica una actitud de originalidad, que se iniciará con una auténtica valoración de lo propio, para salir del subdesarrollo, del coloniaje, de la dependencia y de la imitación pasiva.

Porque en Latinoamérica, la filosofía no ha de ser simple y pura repetición de la filosofía occidental, ni un acomodo dentro de ella, sino que debe ser una filosofía de lo propio, de la realidad, cultura e historicidad latinoamericanas, en razón de su propia circunstancia. Es decir, que la filosofía de los pueblos de América, al sur de los Estados Unidos, no ha de entenderse, para su integración, como un recuento de lo que se sabe de la occidental, sino como una ideología propia, que explique su peculiar circunstancia y su historia.

Pero el protagonista de la filosofía americana, es el hombre, el mismo al que los europeos trataron, en el origen de la colonización, de considerarlo como un ser inferior, como un humano incompleto o deficiente. Y las luchas iniciadas desde el siglo XVI, han evidenciado que el hombre de aquí, como el de allá, posee la misma esencia, pero no ha sido tratado igual. El pensamiento filosófico occidental, se ha presentado al hombre, como una imagen del hombre suyo, sin tomar en cuenta la existencia de otros hombres, de igual esencia, pero en diferentes circunstancias. Y ese es su gran problema, el de modificar, para ampliar, su noción del hombre, para que abarque a todos, que no sólo a los locales. A partir de esa cuestión, América Latina tiene ya avanzado un buen trecho, al tener conciencia de que sus hombres, son iguales a los del supuesto modelo occidental.

Que no se trate de una filosofía ni de un modo de filosofar impuesto, o sujeto a los modelos occidentales, sino que sea expresión de una autenticidad, es decir, que la reflexión filosófica sobre América, hecha desde América, sea la auténtica visión de la auténtica

realidad y circunstancia americanas. Solamente así, nuestra filosofía podrá integrarse en la filosofía occidental, como expresión general de lo humano en general.

El pensamiento de Zea muestra una forma de radicalismo, que a veces lo lleva a asumir una actitud de rebeldía y hasta de incitación al reproche de lo que ha ofrecido y ofrece el pensamiento occidental; y su clamor por los pueblos no occidentales, los de Latinoamérica, al igual que los de Asia y de África, esto es, los pueblos que componen lo que se ha dado en llamar el tercer mundo, por su subdesarrollo, pobreza y abandono, podría insinuar que se trata de una actitud de enfrentamiento, lo cual, por otra parte, se muestra en las obras actuales, a manera de exaltación de los pueblos pobres, víctimas todavía, de la forma como el Occidente los ha pensado y los ha tratado. Como una constante en los motivos de su pensamiento, hay que reconocer la insistencia en la denuncia de la situación social, económica, política y cultural de los pueblos latinoamericanos, misma que ha hecho extensiva a los pueblos en subdesarrollo, con un criterio y una actitud libertarios. Su afán, ¡qué duda cabe! es hacer ver la urgencia de una liberación, que eleve los niveles de vida de los millones de hombres que siguen viviendo en situaciones precarias. Testimonio de lo anterior, son dos de los últimos libros que Zea ha dado a la estampa: *Regreso de las carabelas* (1993) y *Fin de milenio. La emergencia de los marginados* (2000).

CAPÍTULO DÉCIMO

OTRAS DIRECCIONES

SUMARIO: 1. La madurez filosófica. 2. Robert S. Hartman. 3. Fernando Salmerón. 4. Wonfilio Trejo. 5. Pedro Chávez Calderón. 6. Juliana González. 7. Laura Benítez.

1. LA MADUREZ FILOSÓFICA

El trabajo filosófico de los pensadores actuales, reconoce una gran variedad de motivos, que naturalmente dan lugar a otras tantas direcciones del pensar. La filosofía en México, hoy, ya da muestras de su madurez, así como de la firmeza de sus promotores.

Naturalmente que esta situación de reconocimiento a la capacidad filosófica de los auténticos pensadores, está basada en el también reconocimiento de una formación previa, de una publicación suficiente, y de una objetividad y congruencia en sus productos. Ello significa que quedan fuera de tal reconocimiento tantas actitudes pseudofilosóficas tan frecuentemente asumidas por sujetos que apenas se han asomado al campo de la filosofía, y ya asumen actitudes negativas dentro de ella; abundan el diletantismo, el proselitismo, la posición ególatra, el sentido destructivo, y la charlatanería.[1]

En el ámbito profesional de la filosofía, se están produciendo generaciones de pensadores, en convivencia con los ya formados, que, sin duda, han hecho escuela. Entre los más significativos, en la actualidad, pueden citarse a Robert S. Hartman, Fernando Salmerón, Wonfilio Trejo, Pedro Chávez Calderón, Juliana González y Laura Benítez. Una referencia a cada uno de ellos.

[1] José Manuel Villalpando, *Didáctica de la filosofía*, México, U.N.A.M., 1959.

2. Robert S. Hartman

La lógica matemática, y en general, la filosofía analítica, ha recibido en México un impulso considerable, gracias a Robert S. Hartman (1910-1973), un pensador de origen alemán, que como los transterrados españoles, arraigó felizmente en México. Hartman es un axiólogo por excelencia; empeñado por fundar una nueva teoría del valor, la opone, tanto a las viejas concepciones metaficistas, como a las psicologistas; y en cambio, propone un positivismo lógico.

Cuando Hartman pregunta cuál es la medida universal del valor, se contesta: la norma del valor de cada cosa, es su nombre, ello es, el significado objetivo de la palabra. La definición lógica del valor, que sirve como axioma del sistema axiológico, significa un normativismo, un positivismo axiológico, que difiere del positivismo lógico, por el hecho de que este positivismo lógico, comete tantas falacias axiológicas: 1. La falacia metafísica, al confundir la pauta natural con la pauta axiológica. 2. La falacia del método, en la falta de una pauta axiológica. 3. La falacia empírica, al confundir la ciencia natural o empírica con la ciencia en general. 4. La falacia naturalista, al reducir la ética a la sociología o a la psicología.

En su intento por establecer los atributos esenciales del valor, sobre todo relativo a la norma moral humana, Hartman ha señalado tres clases de valores: 1. El valor sistemático, que es el cumplimiento de un concepto sintético, cuya intención (lo íntimo, lo cualitativo, lo opuesto a la extensión, que es el externo, lo ajeno), es un grupo finito de atributos. 2. El valor extrínseco, que es el cumplimiento de un concepto analítico, cuya intención es un grupo denumerablemente (no numerable) infinito de atributos. 3. El valor intrínseco, que es el cumplimiento de un concepto singular, cuya intención está formada por grupos infinitos de cualidades no denumerables. En los últimos están los valores que se adscriben a los individuos singulares, es decir, los que tales individuos poseen, sin ser poseídos por miembros de la misma clase conceptual.

La nueva ciencia del valor, agrega Hartman, va a tener una resonancia insospechada en la vida actual y próxima, gracias a su aplicación a múltiples problemas de la existencia humana. La axiología práctica ya se utiliza en el análisis de poemas y dramas (apreciación

estética), en las actitudes morales, en la organización comercial, y en el análisis de las vidas individuales.[2]

La obra de Hartman, es precisa, directa y profunda a la vez: *Axiología formal: La ciencia de la valoración* (1957); *La estructura del valor; fundamentos de la axiología científica* (1959); *La ciencia del valor; conferencias sobre axiología* (1967); *La situación moral; fundamentos de teleología científica* (1971); *La estructura del valor intrínseco; introducción axiológica a la ética y la estética* (1972).

3. Fernando Salmerón

Una dirección extraña, por original y acaso excéntrica, como lo es el "gaosismo", estuvo representada y difundida por Fernando Salmerón Roiz (1925-1997). No se ubica este pensador, ni entre los hiperiones, ni entre los americanistas; y más por razones de amistad, se acercó a un intento de filosofía analítica, sin destacar en ella. En cambio, supo aprovechar en todo lo posible, las relaciones políticas, que mucho lo apoyaron, hasta darle una fama inusual.

Salmerón apareció en el panorama filosófico de México, al publicarse, en 1959, su obra *Las mocedades de Ortega y Gasset*,[3] tesis que desarrolló de la mano de José Gaos, una, entre tantas, que éste dirigió, de acuerdo a su programa de conocimiento y difusión de las grandes figuras del pensamiento de lengua española. Una actitud verdaderamente devota hacia su maestro, que raya en el fanatismo, ha hecho que el discípulo lo evoque constantemente, en cada uno de sus trabajos; y no conforme con repetir temas, y seguir ciegamente el método de su maestro, llegó al extremo en su admiración, cuando declaró que Gaos representa en la filosofía, lo mismo que Cervantes en la literatura... Huelgan comentarios.

Otras obras que ha publicado Salmerón: *La filosofía y las actitudes morales* (1971), *Enseñanza y filosofía* (1990), *Diversidad cultural y tolerancia* (1998). El título de cada una de ellas engloba la serie de trabajos parciales que la integran.

---

[2] Robert S. Hartman, *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

[3] Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, U.N.A.M., 1959.

Profesor de ética en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras, era poseedor de una amplia información sobre la materia, que, sin embargo, no integró en una obra mayor. Y en cuanto a la Pedagogía, ajeno como era a esta disciplina y a su práctica, sus fuentes de información han sido, aparte de Gaos, algunos autores norteamericanos de la corriente analítica, que no fueron suficientes para ayudarle a construir una concepción educativa amplia y sólida.

Salmerón fue el coordinador de la edición de las *Obras Completas de José Gaos* por la U.N.A.M.; pero, inexplicablemente, de los diecisiete volúmenes programados, sólo aparecieron nueve, y no en orden de sucesión, entre 1982 y 1994, cada uno, con un prólogo de diferente autor. ¿Celo excesivo, o negligencia manifiesta?

4. Wonfilio Trejo

También la epistemología ha sido objeto de reflexión entre los pensadores mexicanos actuales; entre los que sobresale Wonfilio Trejo Reséndiz (1927-1987). Se trata de un pensador que se coloca al margen del mexicanismo y del americanismo, tan en boga en la filosofía de la actualidad mexicana, para penetrar en las elucidaciones de la filosofía clásica, precisamente al estilo europeo.

Fundamentalmente, ha preocupado a Trejo la noción de la verdad, y la ha investigado a través de los pensadores más destacados en ese mismo afán, deteniéndose en los filósofos fenomenalistas, en sus relaciones, que no cotejo, con los filósofos realistas. Así lo hace ver en sus dos obras relativas a tal cuestión: *Ensayos epistemológicos* (1976) y *Fenomenalismo y realismo* (1987).

Ya antes, se había manifestado, no sólo como un profesor empeñoso de filosofía, sino que, en auxilio de la labor docente, integró una *Antología de Ética* (1975), a través de una cuidadosa selección de los autores y de los textos, procurando no incurrir en parcialidades o preferencias, que resultarían deformantes de una enseñanza objetiva de la filosofía, sobre todo en el nivel de bachillerato, en que se programa una iniciación en el estudio de la filosofía.[4]

---

[4] Las tres obras de Trejo mencionadas, fueron editadas por la Universidad Nacional Autónoma de México.

5. Pedro Chávez Calderón

Una de las labores más significativas en el ámbito de la filosofía, es, sin ningún género de duda, la que se refiere a su enseñanza. De ahí procede, justamente, la continuidad en esta egregia faena del espíritu humano. Enseñar filosofía, y sobre todo, enseñar a filosofar, es la meta de mayor altura que han de perseguir quienes entregan su esfuerzo en la formación, y sobre todo de los jóvenes, en quienes la concepción del mundo y de la vida es motivo de inquietudes personales y de necesidad de un asomo maduro a la vida de las realizaciones altas.

Más que en las universidades, en las escuelas de bachilleres se requiere una actitud didáctica acertada, congruente, y con el interés puesto en el bien de los alumnos. Y tal fue el sentido que Pedro Chávez Calderón dio a su fecunda labor profesional dentro de la filosofía.[5]

Pedro Chávez Calderón (1919-2000), obtuvo los grados de maestro y de doctor en Filosofía, por la U.N.A.M. y en esta disciplina, aún se le recuerda en la Escuela Nacional Preparatoria como un destacado profesor. Un intermediario entre la filosofía y los estudiantes, Chávez Calderón trataba de hacer de cada joven, un sujeto del conocimiento y un sujeto del actuar moral. Su enseñanza no era memorista, sino vivenciada; se proponía hacer de cada alumno, no un repetidor de filosofemas, sino un hombre, con pleno ejercicio de su potencial espiritual, y de su actitud ante la vida.

Aunque extendió su labor didáctica al campo de la literatura, su obra básica corresponde a la filosofía, resaltando las siguientes obras, que han sido muy reeditadas: *Métodos de investigación I* (1982), *Lógica. Introducción a la ciencia del razonamiento* (1983), *Metodología de la ciencia* (1984), *Métodos de investigación II* (1987), *Historia de las doctrinas filosóficas* (1992), *Ética* (1994), *La lógica del deber ser. Una investigación filosófica sobre la logicidad de la norma* (1994), *Conocimiento, ciencia y método* (1995), *Diccionario filosófico* (1995), *Introducción a la lógica* (2000).

---

[5] En coincidencia con lo que postulamos en nuestra obra *Didáctica de la filosofía.*

6. Juliana González

La maestra y doctora en filosofía, Juliana González (1936), es una acuciosa pensadora que se ha ocupado fundamentalmente de las cuestiones atañederas a la ética, en su problemática actual.

Propone una ética que se fundamente en la propia condición humana, y no en algo extraño a ella, ya que es en la naturaleza del hombre donde radica, tanto el bien como el mal, y con ellos, la constitutiva noción de la valoración.

La ética muestra, por tanto, cierta dirección teorético-filosófica, como una práctica moral. Pero ambas, vinculadas por la noción de la supremacía humana, del destino ético del hombre. Así, la autora busca una ética autónoma, cuyas raíces se hunden en una ontología, que no es ajena a la historia, ni a la realidad de la vida humana.

La doctora González se plantea la cuestión de la esencia de la moral, y encuentra que puede separarse de las fuerzas irracionales y extrarracionales, que junto con las racionales, integra una porción del mundo moral.

La autora trata de hallar las raíces ontológicas de la ética, en la ambigüedad constitutiva de lo humano, o sea, en el reconocimiento del origen humano del mal, a la vez que la posibilidad de la bondad, la cual, en su insuperable fragilidad, se revela como expresión eminente del poder del *eros*, símbolo de la naturaleza humana, en su cabal significación.

Lo mismo en su aspecto teórico, que en el práctico, la ética se halla en una crisis, en la que participan hasta elementos subconscientes, que obligan a precisar hasta dónde es posible determinar la influencia recíproca entre ética y psicoanálisis, y en sus niveles teórico y práctico.

Y de la precisión óntica de la moral, se habrá de pasar a una consideración de los valores, así en su dimensión dialéctica, como en su proyección práctica.

Pensadora profunda y escritora prolífica, Juliana González ha dado a la estampa varias obras, entre las que sobresalen las siguientes: *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética y libertad* (1989), *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzche* (1993), *El Ethos, destino del hombre* (1996), *El poder de eros. Fundamentos y valores de ética y bioética* (2000).

7. Laura Benítez

El trabajo filosófico es un campo cada vez más elegido por las mujeres, y en él se han dado figuras de gran relieve, como lo muestran la docencia universitaria, la difusión oral (conferencias) y escrita (publicaciones), y la investigación.

Tal es el caso de Laura Benítez Grobet (1944), maestra y doctora en filosofía por la U.N.A.M. Para ella, el quehacer filosófico no puede limitarse a la preparación de clases y conferencias, o a la difusión en forma escrita de asuntos de su especialidad. Su afán va más allá, al plano del amor por el saber, para que se torne amor por los demás y concordia entre los hombres, paralelo al trabajo de transmitir y compartir los conocimientos filosóficos.

Catedrática de historia de la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, ha mostrado mayor interés por la etapas renacentista y moderna. En esta última, ha profundizado en el pensamiento cartesiano, lo que le ha motivado su labor en el campo del conocimiento racional.

Un plausible esfuerzo de la doctora Benítez, ha consistido en organizar y promover grupos de fomento a la docencia y a la investigación, porque considera que son las dos formas que hacen posible una ayuda humana integral y recíproca.

CAPÍTULO DECIMOPRIMERO

LA FILOSOFÍA CATÓLICA

SUMARIO: 1. Tomismo y neotomismo. 2. José Sánchez Villaseñor. 3. Héctor González Uribe. 4. Miguel Villoro. 5. Mauricio Beuchot. 6. Agustín Basave. 7. Emma Godoy. 8. Enrique Aguayo. 9. Samuel Vargas Montoya. 10. José Rubén Sanabria. 11. El diletantismo.

1. TOMISMO Y NEOTOMISMO

Como ya quedó dicho, la filosofía católica fue la primera en llegar al Nuevo Mundo, y aun cuenta con distinguidos representantes, en México y en todos los países de América.

En nuestro país, la corriente tomista cuenta con pensadores de un verdadero prestigio, nacional e internacional. Aquí, es necesario volver a mencionar a Antonio Gómez Robledo, como una figura que, en su gran relieve filosófico, ha representado un baluarte dentro del catolicismo, que lo postuló con el rigor establecido desde el Concilio de Trento.

Y el neotomismo en México, fue iniciado, como ya quedó dicho, por Oswaldo Robles, quien, por la objetividad de su amplísima preparación filosófica, y la claridad y honestidad en la exposición de las doctrinas, ha despertado varias vocaciones filosóficas, dentro y fuera del tomismo.

2. JOSÉ SÁNCHEZ VILLASEÑOR

El neotomismo es una filosofía combativa, merced a sus nexos con una concepción religiosa del mundo, que así se justifica. Semejante actitud polémica, en México, la ha realizado el padre jesuita José Sánchez Villaseñor (1911-1961).

Sánchez Villaseñor es, sin duda, el más alto representante de la filosofía escolástica en México, hasta entrada la segunda mitad del siglo XX. Su crítica filosófica es violenta y apasionada, y se ha granjeado la simpatía de intelectuales, católicos y no católicos. Respecto de su actitud para encarar las ideas, cabe mencionar algunas líneas que escribió en contra de Ortega y Gasset: "Quien rebaja la moral a cualidad deportiva, libre de sanciones, exenta de toda obligación, quien la reduce a conveniencia y lujo vital, atento sólo a los imperativos sociales y a las normas artísticas en boga, es ilógico si se espanta ante la barbarie desencadenada de las masas, que amenazan la civilización, que ponen en peligro el legado multisecular de la cultura... Apena ver a un pensador de la talla de Ortega, esforzarse en cohonestar con criterio nietzscheano el inmoralismo del gran político, en cuyos rasgos se adivinan los perfiles brutales del superhombre. Europa expía en un infierno de horrores, los frutos de muerte de esas disolventes ideas... Tremenda responsabilidad histórica la del escritor, que trueca la noble misión del pensamiento, en deporte y malabarismo..."

De una extraordinariamente amplia información filosófica, y una convicción firme de su credo religioso, Sánchez Villaseñor representa el más alto baluarte de la filosofía católica de este siglo en México. Sus obras sustentan este aserto: *El sistema filosófico de Vasconcelos* (1943), *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset* (1943), *La crisis del historicismo y otros ensayos* (incluyendo el artículo de censura llamado *Gaos en Mascarones* (1945).[1]

3. Héctor González Uribe

Otro alto representante de la filosofía católica en México, lo es el también jesuita Héctor González Uribe (1918-1988). Discípulo de Oswaldo Robles, profesó un tomismo ortodoxo, bien que abierto a las corrientes cristianas (San Agustín, Vitoria y Suárez), así como a las contemporáneas (fenomenología, axiología, existencialismo...). Todo su pensamiento se enmarca dentro de una concepción humanista cristiana, de donde resultan enfoques parciales como la antropolo-

[1] Todas las obras de José Sánchez Villaseñor, fueron publicadas por la Ed. Jus, de México.

gía, la sociología, el derecho, la pedagogía, la política, las relaciones humanas.

González Uribe entiende por humanismo: "aquella postura o actitud espiritual en el arte, en la filosofía o en la educación, que considera al hombre en la totalidad de sus aspectos, y se interesa profundamente por todos los valores humanos". Se trata de un humanismo personalista, abierto, realista y espiritual; pero también es existencia, porque considera al hombre concreto, inmerso en su temporalidad y en su contingencia, con todo lo que es; y además es trascendente, porque el hombre concreto no está encerrado en la inmanencia de lo temporal, sino que está abierto a un ser supremo y necesario, que le da su razón de ser. Otras características implícitas en su concepción del humanismo, lo hacen considerar existencial, integral, trascendente, social, democrático, espiritual y pluralista.

Y en cuanto a la filosofía, González Uribe enseña que "filosofar, es preguntar por la realidad más íntima de todas las cosas, por sus principios y causas más profundas, por los elementos últimos que las producen, y el fin al que se dirigen. Se trata de un saber especial, con cuatro atributos: 1. Es un saber de principios (del ser y del conocer). 2. Es un saber total, porque abarca todo lo real (el universo, el hombre y Dios). 3. Es un saber rector, porque al estar en una posición elevada, dirige a todos los demás saberes. 4. Es un saber último, en cuanto se remonta a las causas primeras y a los fines últimos.

De González Uribe se han publicado sus obras jurídicas, y de teoría política; las de contenido filosófico, están en proceso de ordenamiento e integración, y de seguro que la Universidad Iberoamericana, las publicará con máximo beneplácito.[2]

4. Miguel Villoro

Un tercer pensador católico, igualmente jesuita, es el jurista y filósofo Miguel Villoro Toranzo (1920-1990), hermano de Luis Villoro, de quien se ha hablado más atrás. Formado en el campo del derecho, ha llevado su reflexión por encima del mero acto jurídico, para abordar cuestiones superiores, como la justicia y el bien, con base en una

[2] Toda la información que se conoce sobre Héctor González Uribe, su vida, su enseñanza, sus obras, está contenida en el libro de Ana María E. López Fernández, *Héctor González Uribe. Vida y obra*, México, Ed. Porrúa, 1992.

sólida y amplia formación filosófica. Su actividad académica fue predominantemente la docencia, así en la Escuela Libre de Derecho (su *alma mater)*, como en la Universidad Iberoamericana (su casa).

Del pensamiento de Miguel Villoro, se pueden extraer las siguientes ideas: Considera que la Verdad se manifiesta en múltiples formas, que no hay doctrinas ni filosofías totalmente erróneas, que las herejías son ciertas en lo que afirman y sólo erróneas en lo que niegan. Y esto lo ha aplicado, lo mismo a las teorías sobre la personalidad jurídica, que a los grandes sistemas filosóficos.

Sostiene que la Verdad es tan rica e inagotable, que en realidad, teorías, doctrinas y planteamientos filosóficos, lo único que hacen es abordarla desde distintos ángulos, subrayando algunos aspectos de esa Verdad, que se ven con mayor claridad. Si se equivocan, es porque niegan o ignoran los otros aspectos, deslumbrados por la parte de la Verdad que han captado, y exagerándola, hasta hacerla incompatible con los demás aspectos de la Verdad.

Así, la búsqueda de la Verdad, debe entenderse como un esfuerzo colectivo, prolongado a través de toda la cultura; con altibajos, pero que a la larga ofrece las posibilidades de enorme y real progreso, porque podemos aprovecharnos de los esfuerzos y hallazgos que nos han precedido, con tal que podamos formar en nosotros una actitud de apertura hacia todo lo verdadero, hacia todo lo bueno y justo, hacia todo lo bello.

Para quien así piensa, cabe la posibilidad de construir grandes síntesis, por las que las verdades, con minúscula, encontrarán su lugar dentro de un cuadro mucho más amplio, el de la Verdad, con mayúscula.

La vida sólo cobra sentido en relación con los valores cristianos. Porque no se concibe que esos valores pudieran o debieran funcionar en tal forma, que mutilaran al hombre o a la cultura humana; al contrario, los valores religiosos del cristianismo deben ser la levadura que promueva el pleno desarrollo humano y cultural. Y ello, porque la entrega a Cristo da sentido a la entrega a la Verdad y a la Justicia, a la formación de hombres mejores, a sus insignificantes esfuerzos por lograr una sociedad menos injusta.

Opina Villoro, que los universitarios de este turbulento siglo XX, tienen la responsabilidad de aprovechar todas las investigaciones, todos los hallazgos, todas las aspiraciones de mayor justicia y de mayor amor, porque todo lo bueno es cristiano, es nuestro; pero no para

conservarlo simplemente entre nosotros, sino para que sirva de fermento a toda la humanidad, la cual, en la medida en que busca la Verdad y la Justicia, está encaminándose a Cristo.[3]

5. Mauricio Beuchot

El padre Mauricio Beuchot Puente, nació en Torreón, Coahuila, el año de 1950. Luego de formarse en varios centros educativos académico-religioso, ingresó a la Orden de Santo Domingo, ordenándose sacerdote en México, el año de 1971, continuando su preparación, la que compartía con la docencia. Sus grados académicos los obtuvo en Guadalajara, y en la Universidad Iberoamericana.

Estudioso y conocedor a fondo de la escolástica, es sin duda el más alto representante actual de dicha doctrina en México, y no en el sentido tradicional del tomismo medieval y novohispano.

Beuchot se ha centrado en la historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje, estudiando tales disciplinas dentro de la escolástica, para aclarar las relaciones entre lenguaje y pensamiento.

Es conveniente señalar que Beuchot, con el apoyo de una recia y verdadera formación escolástica, ha laborado en el campo de la historia de la filosofía, abarcando la Edad Media, desde sus albores hasta sus consecuencias. Ha estudiado y publicado trabajos sobre Boecio, San Agustín, San Anselmo, San Alberto Magno, Santo Tomás, Rogerio Bacon, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam, Raymundo Lulio, Domingo de Soto, Juan de Santo Tomás...

Pero aparte el significado de su obra, en el ámbito de la filosofía, con un enfoque metafísico, lógico y lingüístico, Beuchot ofrece una faceta más, tan amplia como interesante, como lo es el estudio amplio, penetrante y variado, sobre la filosofía novohispana, a través de sus propios autores, de los tres siglos coloniales, para llegar a integrar la primera y única obra, sobre la *Historia de la filosofía en el México Colonial*, magistralmente expuesta, sobre la base de un admirable dominio de la lengua latina, en que están escritos los textos, y de la escolástica, que le señalaba el campo y el método de la reflexión. Esa sola obra, junto con las traducciones y comentarios a las de los autores que la protagonizan, bastaría para reconocerle dentro de los grandes historiadores de la filosofía en nuestro país.

---

[3] Miguel Villoro Toranzo, *Lecciones de filosofía del derecho*, México, Ed. Porrúa, 1973.

La obra escrita del Padre Beuchot, es amplísima. Aquí vamos a mencionar los libros más sobresalientes, de interés más generalizado: *Elementos de semiótica* (1979), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981), *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica* (1983), *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (1985), *Lingüística estructural y filosofía* (1986), *Lógica y ontología* (1986), *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (1987), *Conocimientos, causalidad y metafísica* (1987), *Significado y discurso; la filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles postmedievales* (1988), *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente* (1989), *Metafísica y persona; perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (1991), *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval; su repercusión en la filosofía analítica actual* (1992), *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (1992), *Filosofía y derechos humanos* (1993), *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval* (1994), *Aristas de la filosofía medieval* (1995), *Derechos humanos, juspositivismo y jusnaturalismo* (1995)...[4]

Pero tan interesante y amplio como esta serie, es la de publicaciones relacionadas con la filosofía mexicana, especialmente de la época colonial: *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (1985), *Filósofos dominicos novohispanos* (1987), *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz* (1987), *el pensamiento filosófico de Tomás de Mercado* (1990), *La filosofía social de los pensadores novohispanos* (1990), *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial* (1991), *La querella de la conquista; una polémica del siglo XVI* (1992), *La teoría de la argumentación en el México colonial* (1995), *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco* (1996), *Retóricos de la Nueva España* (1996), *Historia de la filosofía en el México Colonial* (1996)...

Beuchot ha sido el eje, el soporte, y el impulsor, siempre entusiasta y decidido, de los estudios encaminados a dar luz y a difundir la filosofía colonial mexicana; artículos en revistas, prólogos a obras, traducciones, asesorías de tesis, son otras tantas formas de colaboración en este empeño, tan filosófico como patriótico.

6. Agustín Basave

Dentro del pensamiento católico, pero en el ambiente laico, Agustín Basave y Fernández del Valle (1923), representa al pensador

[4] *Cfr.* Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

mexicano, con mayor reconocimiento en los círculos de la filosofía clásica, tanto en Europa como en América.

Agustín Basave es un pensador que ha vinculado de la mejor manera a la concepción católica del mundo con el existencialismo contemporáneo. "Siento la necesidad —dice— de anticipar que soy un intelectual católico; así nadie se podrá sentir defraudado. De todas maneras, la contextura misma de mi exposición filosófica, he tratado de basarla, no en la fe, sino en la evidencia racional. Estoy convencido de que existe una filosofía natural del espíritu humano, y desde ella abordo los problemas que se plantea. El hecho de que esta filosofía sea original de un pagano, Aristóteles, y de que concuerda con los dogmas revelados, es para mí la mejor garantía, sí bien extrafilosófica, de su autenticidad."

La filosofía, dice Basave, es algo humano y está lejos de ser una teoría abstracta; es, además, una propedéutica de salvación, pues eleva al hombre a la realización de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello. Con Gabriel Marcel, ve en la esperanza el camino del filosofar; y con Martín Buber, acepta el carácter dialógico de la existencia humana. "El hombre es finito: vive en la esperanza de ser más; la esperanza es inherente a toda condición humana."

El pensamiento de Basave se centra en el hombre: su ser, su vivir, su destino, su habencia, su muerte. Porque su cabal y profundo conocimiento de la historia de la filosofía, y su dominio de la metafísica, en todas su direcciones, lo han llevado a construir una nueva, a partir del ser del hombre, y de lo que le hace ser.

Según Basave, el hombre es esencialmente social, hecho que se explica en su afán de plenitud subsistencial; tiene lenguaje, memoria, inteligencia y capacidad de diálogo; cada individuo es una existencia en vuelo hacia otras existencias. En la vida social, el hombre desarrolla su vida espiritual, pues individuo y sociedad son dos aspectos esenciales de la persona; si alguno de ellos se destruye, se destruye la persona. "Gracias al amor, el movimiento espiritual y la libertad social, alcanzan su perfección."

Cuando Basave considera a la filosofía como un saber de salvación, da por supuesto que en el hombre existe una dimensión religiosa. Y argumenta: "Si la persona sólo viene de Dios, el hombre no puede librarse de la religión, porque es congénita a su esencia. El yo existe, y ese sentimiento de existir, lo remite al principio de su existencia, esto es, al Creador, que lo hizo existir."

Y vincula a la filosofía, con un anhelo de plenitud suprema, a través del sentimiento religioso, cuya proyección última está en la salvación. "La conciencia de nuestro desamparo ontológico, nos impulsa a buscar una perfección suprema, que nos dé la plenitud que con tanto afán buscamos. Por ello, no podemos dejar de experimentar el sentimiento de un absoluto, santo, omnipotente, misterioso y fascinante. Por eso, la verdad religiosa no es más que una prolongación magnífica de la verdad filosófica. Esto significa que en el hombre hay una exigencia radical de trascendencia, porque nuestra miseria ontológica nos impulsa a buscar la plenitud. La inmanencia reclama la trascendencia; la inquietud exige una plenitud que nos colme. Nuestro ser íntegro, quiere una complementación desde arriba; y negar esta apertura a la trascendencia, equivaldría a limitar la filosofía."

De la prolífica producción escrita de Agustín Basave, hemos de considerar aquí, sólo las obras de contenido filosófico: 1. Las de su pensamiento propio: *Teoría del Estado: fundamentos de filosofía política* (1955); *Filosofía del hombre: fundamentos de antropología metafísica* (1957); *Filosofía del Quijote: estudio de antropología axiológica* (1960); *Ideario filosófico* (1961); *Teoría de la democracia: fundamentos de filosofía democrática* (1963); *Metafísica de la muerte* (1973); *Tratado de metafísica: teoría de la habencia* (1982); *Filosofía del derecho* (2001). 2. Referentes a la historia de la filosofía: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset; un bosquejo valorativo* (1950), *Breve historia de la filosofía griega* (1951); *Existencialismo y existencialistas* (1958); *El romanticismo alemán* (1964); *Pensamiento y trayectoria de Pascal* (1973); *La escuela jusfilosófica española de los Siglos de Oro* (1973); *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo: Max Scheler, Martín Heidegger, Peter Wust* (1977). 3. Sobre pensadores mexicanos: *La filosofía de José Vasconcelos: el hombre y su sistema* (1958); *La imagen del hombre en Alfonso Reyes* (1964); *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos* (1965).[5]

7. Emma Godoy

Se trata de una filósofa que cambió su actitud teorética, por una actitud educativa. Su misión en la vida la trazó ella misma, uniendo

[5] La obra de Agustín Basave, tan extensa y variada, se halla dispersa en publicaciones de muy variadas editoriales, mexicanas y extranjeras.

su recia vocación filosófica con una también recia convicción pedagógica. Su mira era la filosofía, para comunicarla y hacerla vivir; por ello la pedagogía fue su otro saber, y su principal instrumento de trabajo.

Así se explica su paso por las instituciones más prestigiadas de México en su tiempo: la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., donde obtuvo los grados de maestra y doctora en Filosofía, y antes, la Escuela Nacional de Maestros, y la Escuela Normal Superior, donde obtuvo los grados de profesora de educación primaria y de maestra en lengua y literatura españolas.

Personaje pleno del siglo XX (nació en Guanajuato en 1918, y murió en la ciudad de México en 1989), Emma Godoy Lobato fue una mujer de su mundo: culta, bien formada en sus campos, de amplio criterio (asistió a la Sorbona y recorrió buena parte de Europa), eminente catedrática, aunque sus alumnos eran más fuera de las aulas (era propio en ella asumir una actitud socrática), escritora, articulista, conferenciante y radiofónica. Sus clases de filosofía, de literatura, de historia del arte, y sus opiniones sobre moral, religión y vida social, eran verdaderas cátedras, por su penetrante saber, y su bien decir.

No escribió ningún libro filosófico, sino más bien, consejos y guías, dedicados a su público, sobre todo a sus alumnos, para emprender una vida auténtica, superior, y con destino. Sus obras en ese sentido, son las siguientes: *Del torrente; pausa y arena* (1975), *La mujer, en su año y en sus siglos* (1975), *Caín el hombre, misterio trágico* (1979), *Sombras de magia* (1980), *Vive tu vida y sé un genio* (1981), *Érase un hombre pentafásico* (1981), *Las doctrinas hindúes y el pensamiento occidental* (1982), *Mahatma Gandhi; la victoria de la no violencia* (1982), *Que mis palabras te acompañen I* (1982), *Que mis palabras te acompañen II* (1985), *La mera verdad ¿o puros cuentos?* (1985), *Antesala del alba, y al atardecer* (1985), *Apocalipsis* (1986), *El misterio está en la Rosa* (1987), *El secreto para amar* (1989), *El pecado y la gracia* (1989).

Absurdo, incongruente y miope, sería tratar de ubicar a Emma Godoy dentro de alguna corriente filosófica, porque conociéndolas todas, dio a su pensamiento un cauce libre, y utilizó los métodos que consideró adecuados a su proyecto de vida: darse a los demás, para ayudarlos a reconocer la necesidad de un fin en la vida, y apoyarlos en su logro. Ella misma afirma que sus reflexiones surgen de su concepción espiritualista del mundo y de la vida. Y en ese sentido, es

radical; varias de sus tesis u opiniones, explicadas de viva voz por ella misma, exaltan la supremacía del espíritu sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, y de los propios valores espirituales: verdad, bondad y belleza, identificados con Dios.[6]

Una filosofía que enseña a vivir la vida, en dimensión espiritual y con Dios como designio, es la profesión encarnada en nuestra pensadora; y sus temas pueden analizarse así:

"Contra la obsesión económica: la vida frugal y austera consagrada a valores espirituales desinteresados.

Contra el egoísmo: derramarse en el servicio a todos.

Contra la hipocresía: la veracidad al responder. ¿Qué es lo que realmente quiero: crear un mundo mejor? ¿O lo que deseo es que me dejen ser un animalote?

Contra la decadencia de la cultura: más estudio, más investigación, más arte, más mística, más creación perdurable.

Contra los padres que abandonaron a los hijos o deshicieron el hogar con el divorcio: la resuelta decisión de formar una familia sólida.

Contra el ateísmo (incluyendo el de algunos curas progresistas), el retorno glorioso a la religión.

Contra la irresponsabilidad de los progenitores: una conciencia moral estricta.

Contra las injusticias sociales del liberalismo capitalista (tan semejante al marxismo): el cooperativismo, el sistema más nuevo, avanzado y justo.

Contra la vanidad y frivolidad de los adultos: el carácter reflexivo, que gusta de cuestiones profundas.

Contra la mediocridad: la personalidad egregia." [7]

8. Enrique Aguayo

La filosofía católica en México, cuenta, en estos años que corren, con un elemento nuevo y prometedor: Enrique Aguayo Cruz,

---

[6] Todas las obras de Emma Godoy aquí señaladas, fueron publicadas por la Ed. Jus, de México. Y en cuanto a la comprensión y explicación de su pensamiento, la única obra seria, y por ello recomendable, es de Enrique Aguayo, *El pensamiento filosófico de Emma Godoy*, México, Ed. Tres Lunas, 1998.

[7] Enrique Aguayo, *op. cit.*, págs. 30 a 35.

nacido en la ciudad de México en 1958. Licenciado y maestro en Filosofía, es un distinguido profesor, estudioso incansable, investigador acucioso; representa al hombre capaz de llevar el pendón de la tradición filosófica más antigua en México, con garantía, ni de caer en un repeticionismo estéril, ni de aferrarse a una postura cerrada. Su pensamiento es abiertamente un pensamiento cristiano, católico, que incita a la práctica convencida, más que a la mera especulación. Pero también se interesa por la historia de la filosofía en México, a través del estudio detallado de sus actores.

De ahí que su ya fecunda labor haya encontrado por la vía de la edición, dos caminos a cual más interesantes: uno, el de la difusión de temas centrales en el cristianismo de hoy: *¿Cómo distinguir el bien del mal?, Elementos de moral cristiana* (1977), y *Meditación sobre la muerte; una visión esperanzadora* (1999). Y otro, el del estudio penetrante del pensamiento de filósofos mexicanos de hoy, para apuntalar la convicción de que la filosofía mexicana está ya, en su etapa de madurez plena: *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot* (1996), *El pensamiento filosófico de Emma Godoy* (1998), *El pensamiento jurídico y filosófico de Eduardo García Máynez* (2000) y *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot* (2001).

9. Samuel Vargas Montoya

En el ambiente católico también hubo transterrados. Uno de ellos, Samuel Vargas Montoya, de origen colombiano (se desconocen sus fechas de nacimiento y de muerte); parece que fue exhermano lasallista; solitario, taciturno y ensimismado, encontró abrigo en la Universidad Lasalle, y allí concilió la docencia con la producción escrita.

Con una recia formación escolástica, fue autor de varios libros, que por más de veinte años informaron los cursos filosóficos a nivel de bachillerato. Tales obras fueron: *Psicología* (1957), *Ética o filosofía moral* (1960), *Lógica e introducción al estudio de la filosofía* (1964), *Historia de las doctrinas filosóficas* (1965), *Estética, o filosofía del arte y de lo bello* (1969), *Metafísica y teoría del conocimiento* (1977).[8]

[8] Toda la obra de Samuel Vargas Montoya, fue publicada por la Ed. Porrúa, de México.

10. José Rubén Sanabria

El padre josefino José Rubén Sanabria (1924), también ha incursionado en el siempre abierto y siempre nuevo campo de la filosofía; y su escenario, la Universidad Iberoamericana. Postula un personalismo existencial, a título de posición personal, que no pretende, ni originalidad, ni difusión.

Ordenado sacerdote en 1944, ha empleado varios años de su vida en la docencia, para la cual, elaboró en su nivel de bachillerato, tres manuales, como apoyo didáctico, que han tenido una profusa difusión hasta la actualidad: *Lógica* (1966), *Ética* (1971), e *Introducción a la filosofía* (1976).

La inquietud filosófica del padre Sanabria, lo ha llevado a lucubraciones sobre la esencia del hombre, con el acopio de informaciones que ha logrado dentro de las diversas corrientes de la filosofía contemporánea. Ha publicado una obra de madurez: *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)* (1987), en donde explica su concepción del hombre, en términos espiritualistas, dentro de un riguroso y bien manejado humanismo cristiano.[9]

11. El diletantismo

Sin embargo, la filosofía católica, o más precisamente la enseñanza de la filosofía, muestra, en el período que se extiende entre los años cuarenta y noventa, un hecho pernicioso, agravado por su amplitud: exseminaristas de todos lados (de ahí el mote despectivo de *sacristanes*, con que se les señalaba), y cuya nómina bien se acercaba a una treintena, invadieron las cátedras, sobre todo del bachillerato, dentro y fuera de la universidad; y por todos los medios, lograron colocarse en puestos directivos y de gobierno; a la sombra de la escolástica, que ni todos conocían ni todos seguían, llegaron a tener una real influencia y un verdadero dominio en ese campo de la docencia.

---

[9] Las obras aquí mencionadas de José Rubén Sanabria, están publicadas por la Ed. Porrúa de México.

Y sus muchísimos corifeos, beneficiarios de esa influencia, entre quienes pululaban enseñantes de todas procedencias y de cualquier asignatura, si acaso con una paupérrima información filosófica (que no didáctica), completaron esa invasión.

Es de notarse, no obstante, que ni los primeros ni los segundos aportaron nada, ni a la filosofía en general, ni a la escolástica en particular.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abad, Diego José. 147, 149, 150, 162
Acevedo, Jesús. 245
Acuña, René. 77
Aguayo, Enrique. 259, 363, 367, 368, 372
Aguilera, Francisco. 173
Aguirre, Martín de. 123
Aguirre Beltrán Gonzalo, 264
Agustín San. 137, 364, 364
Alamán, Lucas. 191, 193, 194, 195, 196, 204
Alberto Magno, San. 367
Alcaraz, Diego Martín de. 123
Aldasoro, Andrés. 230
Alegre, Francisco Javier. 147, 149, 150, 151, 162, 220
Alejandro III, Papa. 61
Alesio Robles, Vito. 201
Almarás, Andrés. 230
Alonso, Juan de. 123
Altamirano, Ignacio Manuel. 209, 213, 217
Álvarez Pastor, Joaquín. 285, 286, 287
Alzate, José Antonio de. 143, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 170
Anselmo, San. 267
Aquino, Tomás de. 122, 124, 129, 137, 219, 257, 367
Aragón, Agustín. 234, 243
Aristóteles. 94, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 192, 219, 260
Argüelles Brindes, Roberto. 245
Arnáiz y Freg, Arturo. 193, 205, 237
Ayocuan Cuetzpaltzi. 56

B

Bacon, Francisco. 129
Bacon, Rogerio. 267
Balmes, Jaime. 220
Baranda, Manuel. 224
Bakunin, Miguel Alejandro. 263
Barrales, Ma. Eunice. 263
Barreda, Gabino. 225, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 243
Barreda, Horacio. 243
Bartolache, José Ignacio. 143, 157, 160, 161, 162, 163
Basalenque, Domingo. 123
Basave, Agustín. 247, 253, 363, 368, 369, 370
Bassols, Narciso. 265
Benítez, Laura. 355, 362
Bergson, Henri. 249, 297
Bernheim, Ernst. 19
Beachot, Mauricio. 64, 65, 72, 84, 90, 97, 100, 103, 106, 107, 113, 115, 117, 120, 126, 133, 134, 136, 137, 147, 165, 166, 176, 363, 367, 368

Blanco, Carlos. 286
Blanco, Matías. 123
Boecio. 367
Bolívar, Simón. 186
Boone, Otilia. 269, 270, 276
Borda, Andrés. 123
Boutroux, Émile. 249, 297
Bravo, los. 181
Buber, Martín. 369
Bueno, Miguel. 34, 35, 269, 270, 277, 278, 279, 280, 281, 282
Bustamante, Blas de. 86
Bustamante, Carlos María de. 183, 196

C

Caballero, Diego. 123
Cabrera, Rafael. 245
Calderón, José. 123
Calderón de la Barca, Pedro. 70
Campoy, José Rafael. 147, 149, 154, 162, 166, 220
Carlos III, Rey. 147
Cárdenas, Lázaro. 265
Cardiel Reyes, Raúl. 175, 203
Carlos V, Emperador. 77, 88, 91
Carrillo, Julián. 246
Caso, Alfonso. 32
Caso, Antonio. 237, 245, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 258, 264, 273, 298, 301, 303
Castañeda Ursúa y Goyeneche, Juan Ignacio María de. 158
Castellot, Salvador. 230
Celis, Pedro de. 123
Cervantes de Salazar, Francisco. 73, 83, 85, 86, 87, 88
Cervantes Saavedra, Miguel de. 70
Cevallos, Miguel Ángel. 251, 252, 254, 255
Chauvet, Fidel de Jesús. 91
Chávez, Ezequiel A. 243, 244, 248
Chávez Calderón, Pedro. XI, 355, 359
Cicerón, Marco Tulio. 260
Clavigero, Francisco Javier. 147, 149, 151, 162, 220
Churruca Peláez, Agustín. 183
Clemente XIV, Papa. 147
Cohen, Herman. 270
Colín, Eduardo. 245
Colón, Cristóbal. 61, 74, 96, 324
Comonfort, Ignacio. 209, 224
Comte, Agusto. 213, 227, 228, 230, 231, 232, 243
Contreras Elizalde, Pedro. 243
Copérnico, Nicolás. 130
Cortés, Hernán. 64, 171
Cos, José María. 181, 183
Covo, Jacqueline. 210
Cravioto, Alfonso. 245
Crockcroft, James D. 263
Cruz, Francisco. 123
Cuauhtencoztli. 57
Cuevas, Luis G. 191, 195, 207
Curiel, Fernando. 202, 203

D

Dante. 260
De Jesús, Santa Teresa. 70, 148
De la Cruz, San Juan. 70
De la Cruz, Juana Inés. 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138
De la Torre, Martín. 132, 133
De la Torre Villar, Ernesto. 145
Descartes, Renato. 129, 130, 140, 150
Díaz Cíntora, Salvador. 120
Díaz, Porfirio. 224, 236, 243
Díaz de Gamarra, Juan Benito. 143, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 174
Díaz Mora, Alberto. 269, 270, 277, 281

Díaz de Soyano, José de Jesús. 219, 222
Dilthey, Guillermo. 287, 294, 300
Domínguez Assiayn, Salvador. 39
Dumas, Claude. 237
Duns Escoto, Juan. 122, 367
Durán, Manuel. 286

E

Eguiava y Egunev, Juan José. 143, 144
Engels, Federico. 264
Escobar, Alberto. 230
Esparza, Carlos. 230
Espinoza, Juan. 286

F

Fabela, Isidro. 246
Fabri, Manuel. 152
Felipe II, Rey. 75
Fernández de Lizardi, José Joaquín. 170, 183
Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo. 70
Fernández del Rincón, José Ignacio. 165
Fernández, Justino. 32
Fernando XII. Rey. 192
Flores, Manuel M. 230, 243
Flores Magón, Ricardo. 263, 264
Fraile, Guillermo. 70
Franklin, Benjamín. 149
Fuentes Mares, José. 232

G

Galeana, los. 181
Galilei, Galileo. 129, 131
Galindo Romero, Pascual. 19
Gallegos Rocafull, José María. X, 63, 65, 75, 83, 100, 111, 114, 118, 122, 132, 138, 285, 286, 290, 291
Gamio, Manuel M. 304
Gante, Pedro de. 67
Gaos, José. 133, 271, 285, 286, 292, 293, 294, 299, 300, 303, 304, 322, 358
Garcés, Julián. 64, 68, 73, 76, 77, 86
García, Antonio. 224
García Bacca, Juan David. 271, 285, 286, 287
García, Samuel. 243
García Álvarez, Jesús. 138
García Cantú, Gastón. 210
García Máynez, Eduardo. 251, 256, 258, 259
García de Mendoza, Adalberto. 251, 252, 255, 269
Garduño, Celia. 269, 270, 281
Garibay K., Ángel María. 32, 40, 69, 81
Gassendi, Pedro. 130
Gaviño, Ángel. 230
Giner de los Ríos, Francisco. 237
Godoy, Emma. 363, 370
Gómez Alonso, Paula. 251, 252, 255
Ginés de Sepúlveda, Juan. 94, 96, 97
Gómez Farías, Valentín. 180, 197, 203, 205, 216, 223, 224
Gómez Robledo, Antonio. 100, 103, 251, 256, 259, 260, 261, 363
Góngora y Argote, Luis de. 70
González, Juliana. 355, 362
González Martínez, Enrique. 245
González Peña, Carlos. 246
González Uribe, Héctor. 363, 364, 365
Gómez Portugal, Manuel. 230
Gorriño, Manuel María. 169, 173, 174
Gortari, Elí de. 266
González, Regino. 230

Granada, Luis de. 70
Guardini, Romano. 259
Guerra, Ricardo. 293, 319, 320
Guerrero, Alonso. 123
Guerrero, Vicente. 181, 185, 192
Guzmán, Martín Luis. 245

H

Hartmann, Nicola. 258
Hartman, Robert S. 355, 356, 357
Hegel, G. W. F. 34
Heidegger, Martín. 249, 286, 297, 303
Henríquez Ureña, Pedro. 245
Hernández, Francisco. 123
Hernández Luna, Juan. 158
Herrejón Peredo, Carlos. 91
Herrera, Luis. 230
Hesíodo. 288
Hidalgo, Miguel. 151, 162, 163, 169, 175, 176, 177, 180, 181, 185
Hinojosa, Antonio. 123
Hispano, Pedro. 109, 111, 113
Hortigosa, Pedro de. 116
Huarte de San Juan, Juan. 70
Huitzilihuitl. 54
Husserl, Edmundo. 249, 257, 286, 305

I

Ímaz, Eugenio. 285, 286, 294
Íñiguez, Jorge. 106
Iturbide, Agustín de. 185, 191, 192, 197, 200, 2001, 205
Iturrigaray, José. 171
Isabel la Católica. 62
Itzcóatl. 54
Ixtlixóchitl. 51

J

Jesús. 260
Jiménez Rueda, Julio. 136
Juan Crisóstomo, San. 137
Juárez, Alfonso. 269, 270, 277
Juárez, Benito. 198, 199, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 224, 226, 230, 233, 234
Junco de Meyer, Victoria. 165

K

Kant, Emanuel. 249, 288
Kelsen, Hans. 270, 272
Kepler, Juan. 130
Kino, Eusebio Francisco. 132, 133
Kirchoff, Paul. 38
Korn, Alejandro. 232
Krause, Enrique. 192, 204
Kropotkin, Pedro. 263

L

Larráinzar, Manuel. 224
Larroyo, Francisco. 6, 32, 69, 85, 142, 170, 208, 224, 228, 229, 234, 256, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 281, 282, 321, 326, 327
Las Casas, Bartolomé de. 67, 84, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 319
Ledesma, Juan de. 123
León, Luis de. 70
León Portilla, Miguel. IX, 40, 41, 42, 44, 45, 53, 55, 58
Lenin, Vladimir. 264
León X, Papa. 76
Lerdo de Tejada, Miguel. 213
Liceaga, José María. 183
Litré, Emilio. 227
Loaisa, García de. 87
Lombardo, Pedro. 219

López, Rafael. 245
López Austin, Alfredo. 32, 38, 43, 44
López Fernández, Ana Ma. E. 265
López Rayón, Ignacio. 181, 183
López Velarde, Ramón. 297, 313
Lombardo Toledano, Vicente. 251, 252, 254, 264
Luciano. 98
Lukacs, Jorge. 267
Lulio, Raymundo. 120, 367

M

Magallón Anaya, Mario. 299
Mclen, Robert. 214
Macedo, Miguel. 230
Maldonado, Francisco Severo. 169, 179
Maneiro, Juan Luis. 152
Manterola, Ramón, 243
Maquiavelo, Nicolás. 260
Marcel, Gabriel. 359
Marín, Tomás. 209
Mariscal, Federico. 246
Martí, Manuel. 144
Martínez, José Luis. 237
Martínez de Castro, Antonio. 213
Marx, Carlos. 213, 264
Mass de Serrano, Ana. 269, 270, 277
Matamoros, Mariano. 181
Maximiliano. 195, 211, 212, 222, 225, 227, 230
Mayagoitia, David. 70
Maza, Francisco de la. 316
Médiz Bolio, Rafael. 245
Mejía, Tomás. 212
Mendizábal, Miguel Othón de. 304
Mendoza, Antonio de. 68, 87, 91
Méndez Plancarte, Gabriel, 76, 77, 86, 119, 148
Méndez Rivas, Joaquín. 245
Menéndez Pelayo, Marcelino. 261
Menéndez Samará, Adelfo. 251, 252, 256
Mercade, Pedro. 230
Mercado, Tomás de. 89, 90, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 122
Merlau-Ponty, Mauricio. 303
Mier, Servando Teresa de. 197, 199, 201
Mill, John Stuart. 213, 227, 244
Millares Carlo, Agustín. 87, 144
Minaya, Bernardino. 77
Mier, Servando Teresa de. 183
Miramón, Miguel. 209, 210, 212
Moctezuma Ilhuicamina. 54
Molina, Tirso de. 70
Molinar, Demetrio. 230
Moncaliano, Juan Francisco. 264
Monterde, Francisco. 237
Montenegro, Roberto. 246
Montesinos, Antonio de. 63, 93
Montúfar, Alonso de. 79
Mara, José María Luis. 197, 203, 204, 205, 213, 214, 223
Morales, Pedro de. 116
Morelos, José María. 169, 181, 182, 183, 185, 186
Moreno, Rafael. X, 140, 142, 160, 163, 177, 253
Moreno, Roberto. 159, 161
Moro, Tomás. 85, 86, 98
Mourier-Martínez, Ma. Francisca, 210
Moya de Contreras, Pedro. 102
Munguía, Clemente de Jesús. 219, 220
Muñoz, Daniel. 230
Muñoz Alonso, Adolfo. 33

N

Naranjo, Francisco. 123
Napoleón III, Emperador. 211, 212
Natarp, Pablo. 270

Navarro, Bernavé. 95, 100, 112, 122, 131, 133, 140, 149, 154, 164
Nebrija, Antonio de. 76
Netzahualcóyotl. 49, 51, 52, 53, 54
Nicol, Eduardo. 285, 286, 294, 295, 296
Nietzche. 297
Noriega, Alfonso. 192, 194, 230
Noriega, Pedro. 230

O

Occam, Guillermo de. 367
O'Donojú, Juan. 185, 192
O'German, Edmundo. X, 88, 95, 188, 199, 237, 321, 322, 323, 324, 325
Ocampo, Melchor. 209, 213, 214, 215
Olmedo, Bartolomé de. 67
Orozco, Carlos. 230
Orozco, José Clemente. 297
Ortega, Carlos. 237
Ortega Muñoz, Juan Fernando. 288
Ortega y Gasset, José. 252, 258, 271, 286, 288, 297, 298, 303, 347, 364
Otero, Mariano. 197, 206, 207, 215
Osorio Romero, Ignacio. 116

P

Pablo, San. 248
Palafox y Mendoza, Juan de. 121, 124, 126, 127, 128
Palomera, Esteban J. 120
Parra, Porfirio. 210, 231, 243
Parra, Manuel de la. 246
Paulo III, Papa. 64, 77
Paz, Octavio. 298, 304, 317
Pereyra, Gómez. 70
Pío VII, Papa. 147
Platón. 260, 271
Ponce, Manuel M. 246
Porfirio. 113, 114, 117
Portilla, Jorge. 303, 305, 313
Porta, Marcos. 123
Portugal, José María de Jesús. 232, 242
Prieto, Guillermo. 209, 213, 216
Primo de Verdad, Francisco. 169, 171, 172
Proudhon, José. 253

Q

Quetzalcóatl. 41, 42
Quevedo y Villegas, Francisco de. 70
Quintana Roo, Andrés. 183
Quiroga, Vasco de. 67, 73, 79, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 97, 98, 99

R

Ramírez, Ignacio. 209, 213, 215, 216, 217, 222, 224
Ramírez Vidal, Gregorio. 120
Ramos, Manuel. 231
Ramos, Samuel. IX, 10, 15, 36, 37, 75, 143, 170, 205, 213, 234, 235, 251, 252, 253, 256, 298, 301, 304, 308
Ramos Arizpe, Miguel. 197, 199, 200, 201
Ramos Martínez, Alfredo. 246
Recaséns Siches, Luis. 272
Redmond, Walter. 115
Renán, José Ernesto. 249
Reyes, Alfonso. 245, 297
Reyes Coria, Bulmaro. 120, 166
Reyes Heroles, Jesús. 198, 199, 207
Reyes Nevares, Salvador. 303, 313, 316
Ribot, Theódulo. 227
Ricardo, Robert. 79, 80
Rivera, Diego. 245, 297
Ripalda, Jerónimo de. 148

Rivero, Joaquín. 231
Riva Palacio, Vicente. 213
Robles, Joaquín. 231
Robles, Oswaldo. 85, 100, 112, 117, 222, 251, 256, 257, 258, 363, 364
Roces, Wenceslao. 34, 286
Rodríguez, Diego. 123
Rodríguez, Guillermo Héctor. 256, 269, 270, 271, 272, 273, 281
Rodríguez Cartas, Ángel. 269, 270, 276
Rojas Garcidueñas, José. 129, 132
Romano Muñoz, José. 251, 252, 253
Rosains, Juan Nepomuceno. 183
Rotterdam, Erasmo de. 86, 91
Rouvroy, Claudio Enrique. 227
Roura-Parella, Juan. 285, 287
Rovelo, Cecilio. 46
Rovira, Carmen. 180
Rubio, Antonio. 109, 110, 143
Rubio, Antonio. 115, 116, 118, 122, 163
Rueda, Juan de. 127
Ruiz, Roberto. 286
Ruiz, Luis Bruno. 317
Ruiz, Luis E. 230, 242
Ruiz de Alarcón, Juan. 70
Rulfo, Juan. 298
Sánchez Macgregor, Joaquín, 293, 319
Sánchez Vázquez, Adolfo. 267, 286
Sánchez Villaseñor, José. 363, 364
Sandoval Zapata, Luis de. 123
Santana, Antonio López de. 196, 203, 205, 224
Santiesteban, Diego. 123
Sartre, Juan Pablo. 303, 305
Serra Hunter, Jaime. 295, 286
Sevilla, Isidoro de San. 219
Sierra, Agustín. 123
Scheler, Max. 249
Sciacca, Michelle Federico. 33. 74
Segura, Adrián. 230
Sierra, Justo. 224, 225, 236, 237, 243
Sigüenza y Góngora, Carlos. 123, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 143
Siliceo, Manuel. 224
Silva y Aceves, Mariano. 246
Sócrates. 260
Soto, Domingo. 70. 98, 367
Spencer, Herbert. 213, 244
Spranger, Eduardo. 286, 287
Stambler, Rudolf. 272
Suárez, Francisco. 70, 123, 143, 176, 219, 364

S

Sahagún, Bernardino de. 49, 67, 73, 76, 79, 80, 81, 82, 119
Salinas, Buenaventura. 123
Salmerón, Fernando. X, 355, 356, 357, 358
San Martín, José de. 186
San Víctor, Hugo de. 219
Sanabria, José Rubén. 363, 374
Santo Tomás, Juan de. 367
Sánchez, Bernardo. 231
Sánchez de Tagle, Francisco Manuel. 191, 194, 195

T

Taine, Hipólito. 227
Talamantes, Melchor de. 169, 172, 173
Tamayo, Rufino. 297
Terán, Juan Manuel. 269, 270, 271, 272
Tecayehuatzin. 49, 56, 58
Tena Ramírez, Felipe. 85
Terrazas, Fausto, 269, 270, 272
Terrés, José. 243
Titchner, Edward B. 244
Tlacaelel. 49, 54, 55

Trejo, Wonfilio. XI, 355, 358
Torri, Julio. 245
Trujano, Valerio. 181

U

Unamuno, Miguel de. 271
Uranga, Emilio. 303, 307, 308
Usigli, Rudolfo. 304

V

Valadés, Diego, 109, 110, 119, 120
Valencia, Andrés de. 123
Vallas, Francisco. 70
Valtierra, Fernando. 123
Valdivieso, Aurelio. 231
Vallardo Berrón, Fausto. 269, 270, 272
Valverde y Téllez, Emeterio. IX, 145, 218, 220, 231, 242
Vargas, Eduardo. 231
Vargas Martínez, Gustavo. 299
Vargas Montoya, Samuel. 363, 373
Vasconcelos, José. 223, 224, 245, 246, 247, 248, 301
Vega, Félix Lope de. 70
Velasco, Francisco Lorenzo de. 183
Velázquez, Diego. 171
Venegas, Alejo de. 87
Veracruz, Alonso de la. 67, 87, 89, 90, 100, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 122, 143, 163, 257
Verduzco, José Sixto. 181, 183
Vergara, Agustín, 230
Vespucio, Américo. 325
Vieyra, Antonio. 137
Villalpando, Gaspar Cardillo de. 109
Villalpando, José Manuel. 18, 50, 69, 269, 270, 281, 282, 283, 355
Villarrubia, Diego de. 123
Villegas, Abelardo. X, XI, 300, 301, 302
Vío, Tomás de. 98
Villoro, Luis. X, 172, 173, 177, 179, 183, 186, 303, 304, 308, 317, 318
Villoro, Miguel. 363, 365, 366, 367
Vitoria, Francisco de. 70, 98, 102, 109, 113, 219, 259, 260, 364
Vives, Juan Luis. 69, 70, 86, 88, 219

W

Wiadelband, Guillermo. 6, 9, 16, 270, 278

X

Xayacánach. 57
Xirau, Joaquín. 285, 286, 288, 289
Xirau, Ramón. X, 286, 289

Y

Yamuni, Vero. 292
Yáñez, Agustín. 95, 237, 304

Z

Zambrano, María. 285, 288
Zapata y Sandoval, Juan. 121, 124, 125, 126, 143
Zavala, Lorenzo de. 197, 201, 202
Zavala, Silvio. 65
Zea, Leopoldo. X, 236, 272, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 319, 321, 339, 340, 352, 354
Zuloaga, Félix María. 209, 210, 224
Zumárraga, Juan de. 68, 79, 80, 84, 86, 89, 90, 91, 92

Se terminó de imprimir esta obra
el día 19 de julio de 2002 en los talleres de

IMPRESORES ALDINA, S. A.
Obrero Mundial, 201 – 03100 México, D. F.